الدكتور / عبدالملك منصور حسن

البغي السياسي

دراسة للنزاع السياسي الداخلي المسلح من منظور إسلامي



مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات
Al- Mansour Cultural Foundation
For Inter - Civilization Dialogue

تلفون:
المكتب: 409999 1 967 +
نقال: 71201313 1 967+
نقال: 20122147030+
نقال: 447785381587+

فاكس: 204220 1 967+
ص.ب: (58) صنعاء - اليمن
البريد الإلكتروني: a201313@hotmial.com
إنترنت: www.mansourdialogue.org

هذا الكتاب

العنوان : البغي السياسي - دراسة للنزاع السياسي الداخلي المسلح من منظور إسلامي

المؤلف . الدكتور. عبدالملك منصور

الناشر: مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات

عدد الصفحات : 518

الطبعة : الثانية : أغسطس 2002م

الصف والإخراج : مؤسسة العفيف الثقافية - الرويسان

رقم الإيداع : 194

صنعاء - الجمهورية اليمنية


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذي علم الإنسان ما لم يعلم والصلاة والسلام على رسولنا الذي بلغنا خير العلم وأزكاه.

هذه دراسة في الفقه السياسي تتناول، من منظور الشرع الإسلامي، موضوع النزاع السياسي المسلح وخاصة بين طرفي الحكم أو- بلغة الفقه- الإمامة: الطرف الحاكم (الإمام) والطرف المحكوم (الشعب) أو بعضه. وقد استوحت الدراسة عنوانها "البغي السياسي" مما درج عليه الفقه الإسلامي من تناول هذا الموضوع تحت مصطلح "البغي"، تطلعاً منها لتشجيع التوجه نحو الاستيعاب الواعي للمفردات اللغوية الفقهية في الخطاب المعاصر. وتقدر الدراسة أن من شأن مثل هذا الاستيعاب أن يكرس التواصل والاستمرارية اللغوية بين الخطاب المعاصر والخطاب الفقهي الموروث، مما يمكن أن يساهم في تدعيم التراكم المعرفي من خلال تشجيع وتيسير رجوع الدارس أو الباحث المعاصر إلى المراجع الفقهية القديمة.

ويعود تاريخ البغي أو النزاع السياسي المسلح بين أطراف الحكم في المجتمع الإسلامي إلى العصر الأول للإسلام. فبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ابتُلِي المسلمون بحالات بغي سياسي مسلح، نحسب أنها كانت الأسوأ أثراً والأكثر إضراراً بمسار حركة الإسلام، حيث أنها كلفت المسيرة الإسلامية، وهي ما زالت في بدايتها، حياة الكثير من خيرة بُناتها وكوادرها الأوائل من الصحابة عليهم رضوان الله، و - ولعلها الأهم- أرست سابقة سيئة للاقتتال المسلح بين

المسلمين، وعمّدت بالدم الأحمر عوامل الشقاق والتفرق بينهم، وأعاقت تواصل البدايات الأولى للبناء الشوروي المؤسّسي للدولة الإسلامية الفتية، والتي ما لبثت أن تصدعت وانقسمت في خضم ذلك التباغي. وخلّفت تلك الحالات آثاراً ثقافية عميقة، لمّا يتخلص المجتمع الإسلامي تماماً من مضاعفاتها وتداعياتها الفقهية والفكرية والعاطفية. ولم يكن بد من أن ينعكس كل ذلك سلباً على مجمل الإسهام الحضاري للمسلمين.

ومنذ ذلك التاريخ البعيد وإلى يومنا هذا، ومنحنى البغي السياسي في المجتمع الإسلامي يتصاعد حيناً إلى مستوى المواجهة والاقتتال بين أطرافه، ويتراجع أو يهبط حينا آخر إلى مستوى العنف غير المسلح، ولكنه قلما يهبط إلى ما دون ذلك. وحتى في عصرنا هذا الذي استطاعت فيه بعض مناطق العالم أن تحد بشكل ملحوظ من البغي السياسي المسلح الداخلي، لا زال العالم الإسلامي يرزح تحت وطأة البغي السياسي المسلح. وربما يكفي بهذا الشأن ملاحظة أن إعداد هذه الدراسة قد تزامن مع حالات صراع أو بغي داخلي مسلح محوره السلطة في ما يربو على عشر دول إسلامية، وأكثر تلك النزاعات نزاعات مزمنة ما زالت تدور سجالا بين أطرافها. ولو توافرت إحصائيات شاملة دقيقة لاتضح جليا أن ما يتكلفه العالم الإسلامي جراء ما تجتاحه من حالات البغي أو النزاع السياسي المسلح أكبر كثيرا مما هو متصور ويستدعي بذل كل جهد يؤمل فيه أن يساهم في معالجة ظاهرة البغي السياسي.

وربما إدراكاً منهم لفداحة ما ترتب عليها؛ اعتنى المسلمون بدارسة أحداث البغي التي شهدها عهد الصحابة وتناولوها تاريخاً وتحليلاً[1] وفقهاً.

---

(1) تجلى الاهتمام التاريخي لدى قدامى المصنفين بأحداث البغي التاريخية الأولى في الجهود التي بذلت لتسجيل وقائعها من قبل بعضهم ومنهم الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، وابن سعد (الطبقات الكبرى) وابن كثير (البداية والنهاية)، وابن الأثير (الكامل في التاريخ)، وقد أثمر اهتمامهم التحليلي بتلك الأحداث عن المقاربات التحليلية التي تناثرت في بعض المراجع وبلورها بشكل أوضح ابن خلدون في مقدمته.
أما الاهتمام التاريخي والتحليلي المعاصر بتلك الأحداث فتعكسه بعض مؤلفات بعض الكتاب المعاصرين مثل الأستاذ أبو الأعلى المودودي (الخلافة والملك) و د. عمارة (الحروب الدينية)،=

وتمثّل الاهتمام الفقهي بموضوع البغي في تخصيص أكثر المراجع الفقهية القديمة وبعض المؤلفات الإسلامية الحديثة جانبا منها لبسط أحكام البغي. وتورد قائمة مراجع هذه الدراسة أسماء المراجع والمؤلفات التي تيسر لها الإطلاع عليها.

وتركز تناول المراجع الفقهية لموضوع البغي حول نقاط معينة هي تعريف البغاة، وبيان حكم وكيفية قتالهم، ومن يعاونونهم، والسعي للصلح معهم، وتوضيح حكم دارهم وأفعالهم فيها وحكم مسئوليتهم عن أفعالهم. وبشكل عامٍ لم تخرج المؤلفات المعاصرة في تناولها لموضوع البغي عن نفس النقاط المشار إليها آنفاً.

وقد غلب على أسلوب تناول المراجع الفقهية المشار إليها لموضوع البغي الاعتماد في استقراء واستنباط تفاصيل أحكام البغي على الواقع التاريخي الإسلامي، متمثلاً في كيفية معالجة الأئمة لأحداث البغي التاريخية الأولى، كمصدر أول والبيان الشرعي كمصدر داعم.

وقد وردت عن الفقهاء أقوال تصرح بذلك أو تقر به ضمنيا، ومنها قول الجلال "إن أحكامهم (=البغاة) إنما أُخذت من فعله (=الإمام علي) فمن خالفه فيها لم يستند إلى حجة"[1]، وينقل الماوردي عن الشافعي قوله بأن المسلمين "أخذوا السيرة في قتال البغاة من علي بن أبي طالب"[2]، بل ذهب الطوسي إلى القول بأنه "كان في قتال علي عليه السلام لأهل القبلة بركة ولو لم يقاتلهم علي لم يدر أحد بعده كيف يسير فيهم"[3] وكأنما ليس في البيان الشرعي ما يدل على أحكام البغاة!.

وقد ترتب على ذلك النهج القائم على الاعتماد على الواقع التاريخي المعني كمصدر أساس والبيان الشرعي كمصدر ثانوي داعم، ضعف اهتمام المراجع الفقهية بالاستدلال للأقوال والآراء الفقهية الواردة فيها بالنصوص

والأستاذ هشام جعيط (الفتنة) و د. الجابري (العقل السياسي العربي) وإبراهيم محمود (الفتنة المقدسة).

(1) الجلال: ضوء النهار 2560/4.

(2) الماوردي: قتال أهل البغي ص74.

(3) الطوسي: التهذيب للأحكام 48/2.

الشرعية، وتركيزها موضوعياً على الجوانب التي أبرزتها أحداث البغي التاريخية الأولى، كجانب الحسم القتالي للبغي (قتال البغاة)، مما حدّ من تناولها للجوانب الأخرى كالحل السلمي للبغي ومفهوم البغي.

وانتهجت المؤلَّفات الحديثة عموما أسلوبا يميل إلى البناء على التسليم التلقائي بما ورد في المراجع الفقهية، وكراهة الخروج عن مجمل أقوال قدامى الفقهاء، والوقوف عند حرفية الفهم الموروث للنصوص الشرعية. وبالإضافة إلى ذلك شاب عرض بعضها لأقوال وآراء قدامى الفقهاء النزوع للتعميمات غير الدقيقة وحمل اللفظ أو النص الفقهي على ما لا يحتمل من المعاني، والانتقائية، ربما غير المتعمدة، في اقتباس النصوص الفقهية وغير ذلك مما يرقى لأن يكون تحريفا أو تشويها ولو غير مقصود لمضامين الفقه الموروث ومؤشراً إلى ضعف الحرص على الأمانة العلمية. وقد تضمنت هوامش هذه الدراسة إيراد بعض الأمثلة على تلك الشوائب.

ولقد اختارت هذه الدراسة مقاربة موضوع البغي أو النزاع السياسي المسلح من منظور إسلامي وليس من منظور آخر لسببين أساسيين يعود أولهما للمنظور ويتصل ثانيهما بالموضوع:-

1- يمثل الشرع الإسلامي المرجعية العليا في المجتمع الإسلامي والذي تهدف هذه الدراسة إلى المساهمة في حل مشكلة البغي السياسي والنزاعات السياسية المسلحة فيه. وعادة ما تتعذر معالجة المشكلات العامة، بما فيها مشكلة البغي السياسي، في أي مجتمع معالجة ناجعة بمعزل عن مرجعية ذلك المجتمع، أيا كانت تلك المرجعية. وتعد مقاربة مشكلات المجتمع العامة في إطار مرجعيته أمراً ليس ضروريا فحسب وإنما مرغوباً فيه أيضا إذا ما كانت هذه المرجعية صالحة لمعالجة تلك المشكلات كما هو الحال بالنسبة للمرجعية الإسلامية والتي يجعلها مصدرها الرباني الإطار النظري الأكثر اقتداراً وكفاءة في الإرشاد إلى السبل المثلى لمقاربة مشكلات المجتمعات الإسلامية.

2- يفيد التأمل أن حالات البغي السياسي أو النزاعات السياسية المسلحة في المجتمعات الإسلامية غالباً ما كانت وما زالت تتداخل مع عنصر الدين عموما والإسلام خصوصا. فقد ظل الإسلام هو المصدر الذي يستمد منه أحد طرفي النزاع، وفي حالات كثيرة كلا الطرفين، مبررات أو أسباب اقتتالهما. وأكثر ما كان وما زال تقاتل المسلمين حول الحكم والسياسة أو- بلغة الفقهاء- الإمامة باسم الإسلام. وذلك هو ما لاحظه الشهرستاني منذ قرون عدة مضت "ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"[1]. ونحسب أن هذا الحضور المكثف للإسلام في موضوع الدراسة على المستوى الواقعي؛ يجعل المنظور الإسلامي هو المنظور الأقدر على الإحاطة بمختلف جوانب الموضوع على المستوى النظري أو الأكاديمي.

وفي داخل إطار المنظور الإسلامي اختارت الدراسة أن تكون معالجتها للموضوع معالجة فقهية وليست معالجة فكرية، وذلك انطلاقاً من أن الموضوع (البغي السياسي) يعد من المنظور الإسلامي موضوعاً ذا طبيعة فقهية أكثر منها فكرية. وترى الدراسة أنه من الأهمية بمكان التركيز على المعالجة الفقهية لمثل هذه المواضيع؛ نظراً لكون المناهج الفقهية أكثر تطوراً وإحكاماً من نظيراتها الفكرية و، بالتالي، أقدر على تأصيل الموضوع من منظور الشرع الإسلامي.

وقد سعت هذه الدراسة لمقاربة موضوعها من خلال منهج يقوم على عناصر أساسية ثلاثة هي:-

1- البيان الشرعي هو المرجعية العليا في تقرير الأحكام الشرعية. ويتطلب حسن فهم نصوص البيان الشرعي مراعاة الأصول التالية:

(1) الشهر ستاني: الملل والنحل 28/1

i- مراعاة السياقات النصية والظرفية (التاريخية أو بعدي الزمان والمكان) والموضوعية (مجمل النصوص المتعلقة بموضوع ما) في تحديد دلالات نصوص البيان الشرعي.

ii- هيمنة النص القرآني على النصوص النبوية.

iii- خصوصية السنة ومحدوديتها تستدعيان مزيدا من الاهتمام بضوابط فهم النصوص الشرعية عند استنباط الأحكام من السنة. ومع أن هذه الضوابط لم تتبلور بعد بصورة محكمة فإنه يمكن الإشارة منها هنا إلى استحسان، وقد يلزم أحيانا، تقديم الفهم المقاصدي على الفهم الحرفي للنص، وضرورة التمييز في الأحكام المستنبطة من السنة بين الأحكام الاجتهادية والأحكام الوقفية، والأخذ في الاعتبار ما تعرضت له السنة في وضع واختلاف لبعض مضامينها، افتراءً كاذباً على الرسول صلى الله عليه وسلم، بغية توظيف السنة، أو ما كان- وما زال- لها من سلطة على المسلمين، لدعم مواقف وتوجهات معينة وخاصة في المجالات والشئون التي كانت محل خلاف ونزاع وفي مقدمتها الشأن السياسي. ومع أن جهوداً عظيمة بذلت وتبذل لحفظ السنة وتنقيتها مما شابها إلا أنه ليس في الوسع أن نستبعد كلياً نسبية تقديرات ومقررات وأحكام تلك الجهود.

2- التجربة الصحابية في الشأن السياسي (الإمامة) ليست ملزمة.

3- الفقه، أصولاً وفروعاً، والمنطق العقلي ضروريان لحسن معرفة واستنباط الأحكام الشرعية، بيد أن حجية الأحكام الفقهية والأحكام العقلية رهن بصحة أدلتها وعدم تناقضها مع نصوص البيان الشرعي وملاءمتها للواقع.

ورغبة منها في تحقيق أكبر قدر ممكن من الشمولية في عرض مضامين التراث الفقهي ذات الصلة بالموضوع حرصت الدراسة على ذكر كافة ما وقفت عليها، مما يتعلق بالموضوع، من أقوال وآراء فقهية ذات شأن وتجنبت في سبيل ذلك الاكتفاء بإيراد الأقوال أو الآراء السائدة أو إهمال الأقوال أو الآراء الفقهية

التي تبدو مخالفة أو شاذة. وإيماناً منها بأن في الاحتكام لمعيار الأدلة والحجج، في إطار المنهج المذكور، ما يغني عن اللجوء إلى ما سواه من المعايير أو الاعتبارات غير العلمية قاومت الدراسة أي إغراء لاستبعاد أي قول أو أي رأي فقهي لاعتبارات تتعلق بمذهب أو شخصية أو عدد من قالوا به، أو لأسباب تتصل بالدراسة نفسها كتعارض القول أو الرأي مع توجهات أو ترجيحات الدراسة، أو مع رغبتها في الوصول إلى تعميمات معينة.

موضوعياً، ركزت الدراسة على بيان الجانب النظري الفقهي فيما يتصل بصلب موضوعها. ومع أن الدراسة آثرت عدم الاسترسال في الجوانب والقضايا التي تتداخل مع موضوعها، ولكنها لا تدخل في صلبه إلا أنها تطرقت بقدر من التفصيل لمسائل تتعلق أيضاً بقضايا أخرى ملحة مثل قضايا التحديث السياسي لنظم الحكم الإسلامي، وما يواجهه من إشكالات فقهية يثيرها التراث الفقهي.. ولأسباب موضوعية شتى تجنبت الدراسة الخوض في الجدال الذي دار وما يزال يدور حول تقييم بعض حالات البغي والحكم على أطرافها سواء منها تلك الحالات التي حدثت في الماضي البعيد أو تلك التي يشهدها الزمن الحاضر أو الواقع المعاصر.

وتقوم خطة الدراسة على تقسيم موضوع الدراسة إلى قسمين رئيسيين يتناول أولهما الجانب المفهومي من الموضوع؛ أي مفهوم البغي والبناءات (المفاهيم الفرعية) المكونة له، بينما يتناول الثاني الجانب الحُكمي من الموضوع أي الأحكام، وخاصة الأحكام العملية، الواردة بشأن البغي والبغاة.

ويتصدر القسم المفهومي فصل تمهيدي عن المعنى اللغوي والشرعي للفظ البغي، ويليه بابان يعرض أولهما المفهوم الفقهي الاصطلاحي للبغي بينما يتناول الثاني مناقشته.

أما القسم الحُكمي فيتصدره فصل تمهيدي عن الحكم العام للبغي بمعناه الشرعي الواسع، وتليه أربعة أبواب عن أحكام البغي بمعناه الفقهي الاصطلاحي (البغي السياسي المسلح) تتناول بالترتيب أحكام إصلاح البغي، وقتال البغاة، ودار البغي، وبغي أو خروج غير المسلمين.

القسم الأول

مفهوم البغى

الفصل التمهيدي

المعنى اللغوي والشرعي للبغي

من حقائق اللغة أن لبعض ألفاظها معان ليست فقط متعددة وإنما متغيرة أيضا نظرا لقابلية الألفاظ الدالة عليها لاكتساب معان جديدة وطرح بعض معانيها القديمة بمرور الزمن.. وبقدر ما أن لتعددية وتغير معاني الألفاظ ميزات بقدر ما أنهما يمكن أن يثيرا إشكالاً في فهم أو تحديد الدلالة المحددة التي قصدها المخاطِب من استخدامه لألفاظ ما.

ويهدف هذا الفصل إلى إلقاء بعض الضوء على علاقة تعددية معاني ألفاظ البيان الشرعي بتحديد الدلالات، أي الأحكام والمفاهيم التي يتضمنها البيان الشرعي، والانتقال بعدئذ إلى التركيز على لفظ البغي مسحا لمعانيه اللغوية وتتبعها لدلالات استخدامه في البيان الشرعي، وذلك تمهيدا لتفصيل القول في معناه الفقهي الاصطلاحي في الفصول اللاحقة.

وقد تم تناول ذلك من خلال مطالب ثلاثة هي:

المطلب الأول: في معاني الألفاظ والأحكام الفقهية.

المطلب الثاني: المعنى اللغوي للفظ البغي.

المطلب الثالث: استعمال البيان الشرعي للفظ البغي.

المطلب الأول

في معاني الألفاظ والأحكام الفقهية

جرت سنة الله سبحانه وتعالى أن يبلغ تعاليمه وأحكامه الشرعية إلى رسله عليهم أفضل الصلوات والتسليم، ومن خلالهم إلى عامة البشر عبر وسيط لغوي من وضع أو اصطلاح البشر. ويشكل هذا الوسيط البشري مع مضامينه اللدنية "البيان الشرعي" الذي يتلقاه المؤمنون ويتوارثونه جيلا عن جيل وهم يستنبطون منه أحكام دينهم. وهذه الأحكام المستنبطة من البيان الشرعي هي ما تعرف بالأحكام الفقهية، وهي التي يراعيها المؤمنون ويلتزمون بها في شئون عباداتهم ومعاملاتهم، انطلاقا من إيمانهم بأن هذه الأحكام الفقهية هي الأحكام الشرعية التي أوجب الشارع عليهم التزامها.

وبالنسبة لكثير من المؤمنين فإن معرفتهم بالبيان الشرعي وما تتضمنه من أحكام شرعية لا تكاد، إلا قليلا، تتعدى معرفة الأحكام الفقهية المستنبطة منه، والتي عادة ما تصلهم مبتورة عن نصوص البيان الشرعي المستنبط منها. ومما يترتب على ذلك أن تكون الأحكام الفقهية هي الأحكام النافذة عمليا، وتصبح هي المرجع النظري المباشر للأحكام الدينية بالنسبة لسواد المؤمنين. وبمرور الزمن تكتسب هذه الأحكام الفقهية قدرا متزايدا من السلطة المرجعية حتى بالنسبة لخاصة المؤمنين وفقهائهم.

والأصل أن تتطابق مضامين الأحكام الفقهية، أي الأحكام التي استنبطها البشر من البيان الشرعي، مع مضامين الأحكام الشرعية، أي الأحكام التي شرعها أو حددها الشارع بعينها. بيد أن التطابق ليس أمراً تلقائياً، ولا مسلماً به دائماً. فقد تحول دون التطابق عوامل أو إشكالات متعددة منها ما يتعلق بالمخاطبين، ومنها ما يتعلق بقنوات الخطاب وانتقال البيان الشرعي، ومنها ما يتعلق بوسيط الخطاب أو النقل أي اللغة.

وفي ما نقدر فإن الإشكالات التي تتعلق بلغة البيان الشرعي تعود أساساً إلى أن هذه اللغة- العربية- هي أصلا من وضع البشر وصنعهم. وكأي صنيع بشري تعوز لغة البشر - عموما- الكمال وتلازمها بعض مظاهر قصور مصدرها البشري. ولأن الإشكالات المشار إليها إشكالات وضعية، أي تتعلق باللغة من حيث وضعها لا من حيث استخدامها، تظل هذه الإشكالات كامنة فيها وملازمة لها وبحيث لا يكفي دائما إتقان- ولو لدرجة الكمال- استخدام لغة بشرية ما لضمان خلو نصوصها من تلك الإشكالات الوضعية. ولذلك فإنه وإن كان لا يرد أدنى شك في كمال استخدام البيان الشرعي للغة؛ فإن نصوص البيان الشرعي لا تخلو من مواضع نجد فيها أن اللغة التي عبر بها الشارع عن حكم شرعي معين يمكن أن توحي للبشر، في بعض الحالات، بأكثر من حكم على أنه عين الحكم الشرعي المقصود، بينما قد تكون بعض هذه الأحكام مختلفة، قليلاً أو كثيراً، عن الحكم الشرعي الذي أراد الله لهم الالتزام به. وهكذا يمكن أن تتباين الأحكام الفقهية عن الأحكام الشرعية بقدر تعدد المفاهيم والمضامين التي تحتملها لغة الأحكام الشرعية. وكلما تباينت الأحكام الفقهية عن الأحكام الشرعية ابتعد المؤمنون، ومن حيث لا يدرون ولا يريدون، عن الأحكام الشرعية.

وتعبر المقولة المروية عن السلف "القرآن حمال أوجه" عن حقيقة احتمال البيان الشرعي- لغويا- لمضامين وأحكام متعددة لا يمكن الجزم بأنها كلها تتطابق مع المضامين أو الأحكام الشرعية التي أراد الله أن يتلقاها البشر. ويعتبر

تعدد المضامين اللغوية المحتملة لنصوص البيان الشرعي أحد أهم أسباب الاختلاف بين الفقهاء في ما يستنبطون من أحكام فقهية من البيان الشرعي.

ولأن من الواضح أن هذا الدور الذي من خلاله تعوق اللغة وصول المخاطبين لعين ما تضمنه البيان الشرعي من أحكام شرعية، فيه تشويش، ليس بسيطا، على المهمة الأساسية للغة وهي توصيل الأحكام الشرعية بدقة ويسر، فهو بالتأكيد دور غير مقصود شرعاً وغير مرغوب فيه لما له من آثار سلبية خطيرة.

ولعل إدراكاً منهم لما للغة من تأثير خطير في تشكيل مضامين الأحكام الفقهية المستنبطة من البيان الشرعي و،بالتالي، تقرير مدى قرب أو بعد هذه الأحكام الفقهية من الأحكام الشرعية حرص الفقهاء دائما على تخصيص بعض مباحث مصنفاتهم في أصول الفقه للمسائل اللغوية؛ وذلك بهدف استجلاء القواعد اللغوية التي يأملون أن تدعم حيادية ودقة اللغة في نقل الأحكام الشرعية، وتقلل من تدخل اللغة السلبي في تشكيل مضامين الأحكام الفقهية المستنبطة من البيان الشرعي.

ومن بين المسائل اللغوية التي هي مثار اختلاف بين الفقهاء، وكذلك بين اللغويين، ولها تأثير كبير على تشكيل مضامين الأحكام الفقهية المستنبطة من البيان الشرعي، دلالات الصيغ اللغوية الواردة في البيان الشرعي، كالأمر والنهي والاشتراط والإطلاق والتعميم والتقييد والتخصيص و... الخ. بيد أن ما يعنينا هنا أكثر، لتعلقه بهذه الدراسة، هو الاختلافات القائمة حول معاني ودلالات ألفاظ البيان الشرعي وخاصة تلك التي تترتب عليها اختلافات فقهية.

ولعل أقدم خلاف أصولي ثار بخصوص معاني الألفاظ هو اختلاف قدماء الفلاسفة، ومن بعدهم اللغويين، حول طبيعة علاقة اللفظ بمعناه. فقد ذهب البعض إلى أنها علاقة طبيعية أي ذاتية بينما ذهب الأكثرون إلى أنها علاقة

اصطلاحية تواضع عليها البشر[1]. وقد فرض هذا الخلاف نفسه لاحقاً على الفقهاء الأصوليين دون أن يهتدوا فيه إلى قول حاسم[2].

ويمكننا التمييز بين نوعين أو مجموعتين من أسباب اختلاف الفقهاء حول معاني ألفاظ البيان الشرعي، وهما:

أسباب بشرية: وتتعلق هذه الأسباب باختلاف المدارك والخبرات المعرفية والأعراف اللغوية من شخص إلى آخر ومن مجتمع إلى مجتمع ومن عصر إلى عصر. ويدخل ضمن هذه الأسباب أيضاً اختلاف المذاهب والأطر التفسيرية. والأصل عدم الاعتداد في فهم البيان الشرعي بالاختلافات الناشئة عن مثل هذه الأسباب لافتقارها لمرجعية معتمدة.

أسباب لغوية: وتشمل هذه كل أسباب الاختلاف اللغوي التي لا تدخل ضمن الأسباب البشرية المشار إليها آنفاً. وهي أسباب منشؤها اللغة أو الألفاظ نفسها. وتكتسب الخلافات الناشئة عن أسباب لغوية أهميتها من استنادها كلها إلى المرجعية اللغوية نفسها، وهو ما يعني أن كل واحد من المضامين الفقهية المختلفة بسبب اختلاف معاني ألفاظ النص الشرعي الذي استنبطت منه تلك الأحكام يحتمل أن يكون هو المضمون الشرعي المطلوب تلقيه.

ومن الأسباب اللغوية التي تشكل مصدراً للاختلاف حول معاني ألفاظ البيان الشرعي ما يأتي:

أولاً:- تماثل اللفظ مع تباين المعنى: ونعني بذلك وجود مفردات تشترك في أسماء أو ألفاظ ترمز لها بينما هي مختلفة عن بعضها من حيث الهوية أو الجوهر. فهي مفردات مشتركة لغة ومختلفة طبيعة. ومن الألفاظ التي تنطبق عليها هذه الحالة ما يعرف في اللغة بالألفاظ المشتركة وألفاظ المجاز. وعلى سبيل المثال يعتبر الحيض والطهر عند النساء، حالتين مختلفتين بيولوجيا ومتباينتين من حيث

(1) أنيس، الدكتور إبراهيم: دلالة الألفاظ (القاهرة، الأنجلو المصرية، ط2، 1963م) ص 62.

(2) انظر الشوكاني، محمد بن علي بن محمد : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (بيروت، دار المعرفة) ص11.

الحكم الفقهي ولكن يجمع ويوحد بينهما لغة لفظ واحد وهو لفظ القرء. هذا التماثل أو الاشتراك في اللفظ لغة ترتب عليه اختلاف لغوي في تحديد المعنى المراد من لفظ القرء الوارد في آية (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)[1]؛ وأدى هذا الاختلاف اللغوي إلى الاختلاف الفقهي المشهور في تحديد عدد أيام الثلاثة قروء المطلوبة لعدة المطلقات.

وبالمثل، هناك مخلوقات مختلفة نوعا تشترك في الأسماء أي تحمل اسما واحدا. ومن ذلك مثلا اشتراك البشر والإنسان البحري في اسم الإنسان واشتراك الخنزير البري والخنزير البحري في اسم الخنزير. ولا شك أن هذا التماثل في الأسماء (الألفاظ) مع تباين المسميات (المدلول) هو أساسا مسألة لغوية بحتة. بيد أن هذه المسألة اللغوية أثارت مسألة فقهية تمثلت في اختلاف الفقهاء حول ما إذا كان المخلوق البحري له نفس حكم سميه البري أم لا، وقد عبر ابن رشد الحفيد رحمه الله عن هذا الاختلاف قائلا "وسبب اختلافهم هو هل يتناول لغة أو شرعا اسم الخنزير والإنسان، خنزير الماء وإنسانه وعلى هذا يجب أن يتطرق الكلام إلى كل حيوان في البحر مشارك بالاسم في اللغة أو العرف لحيوان يحرم في البر مثل الكلب عند من يرى تحريمه. والنظر في هذه المسألة يرجع إلى أمرين: أحدهما هل هذه الأسماء لغوية؟ والثاني هل للاسم المشترك عموم أم ليس له؟ فإن إنسان الماء وخنزيره يقالان مع خنزير البر وإنسانه باشتراك الاسم. فمن سلم أن هذه الأسماء لغوية ورأى أن للاسم المشترك عموما لزمه أن يقول بتحريمها. ولذلك توقف مالك في ذلك وقال: "أنتم تسمونه خنزيرا"[2].

ثانيا:- تماثل المعنى مع تباين الألفاظ: ونعني به وجود مفردات متماثلة أو متشابهة كثيرا من حيث الهوية أو المضمون ولكنها تسمى أو يعبر عنها بأسماء أو ألفاظ مختلفة، فهي مفردات متماثلة طبيعة ومضمونا ومختلفة لغة ولفظا.

---

(1) سورة البقرة آية رقم 228.

(2) ابن رشد، القاضي أبو الوليد محمد بن محمد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد (دار الفكر) 345/1.

ومن الأمثلة المعبرة عن هذه الحالة ما ذهب إليه بعض اللغويين من أن لفظ الخمر لا يطلق لغة إلا على المادة المسكرة من العنب دون المسكرة من غير العنب، بينما يؤكد العلماء تماثل الجوهر، أو التكوين الكيميائي للمادة المسكرة سواء كانت من العنب أو من غير العنب، وكذا تشابه آثارها الصحية والاجتماعية في الحالتين. ومع ذلك فإن مجرد الاختلاف بين المادتين في الاسم أو التسمية ترتب عليه اختلاف الفقهاء في حكم تناول القليل من المادة المسكرة من غير العنب على ما هو مشهور في كتب الفقه.

ثالثا:- افتقار ألفاظ اللغة إلى التحديد الدقيق لمعانيها: بالإضافة إلى تعددها تتسم معاني الألفاظ بأن حدود المعنى الواحد كثيرا ما تكون غير ثابتة بل قابلة للتمدد والمد كقابليتها للانكماش والانضغاط. ويمثل معنى اللفظ في حالة انكماش وانضغاط حدوده ما يعرف عند اللغويين بالدلالة المركزية، ومع تمدد حدوده يتسع معنى اللفظ ليضم إلى الدلالة المركزية دلالة إضافية تعرف عند اللغويين بالدلالة الهامشية.

ويكاد يتفق الناس على معنى اللفظ في أضيق حدوده (الدلالة المركزية)، في حين يثور بينهم الخلاف حول ما زاد على هذا القدر من المعنى (الدلالة الهامشية). وهذا الاختلاف اللغوي حول حدود معنى اللفظ يستتبع عادة اختلافا فقهيا حول حدود الحكم الشرعي المرتبط باللفظ المعني. إذ بينما لن يشك القائلون بدلالة هامشية معينة للفظ ما بأن الحكم الشرعي المرتبط بهذا اللفظ ينطبق تلقائيا- ما لم يوجد مانع شرعي- على المفردات والحالات التي تشملها تلك الدلالة الهامشية، كانطباقه على مفردات وحالات دلالته المركزية، فإن من لا يسلمون بأن معنى هذا اللفظ يتسع للدلالة الهامشية المذكورة لن يسلموا بأن الحكم الشرعي المرتبط بهذا اللفظ ينطبق تلقائيا على مفردات وحالات تلك الدلالة الهامشية. ومن الواضح أن هذا الخلاف يمكن أن يزداد تعقيدا في حالة أن يرى الأخيرون أن الدلالة الهامشية التي ينسبها الأولون لهذا اللفظ تشكل، عندهم، معنى أو جزءا من معنى لفظ آخر له حكم شرعي آخر.

والواقع أن كثيرا من ألفاظ البيان الشرعي التي ترتبط بها أحكام شرعية معينة يصعب الفصل في حدود معانيها التي تفصل بين دلالتها المركزية، التي تنطبق عليها تلك الأحكام، وبين دلالتها الهامشية التي لا تنطبق عليها تلك الأحكام. ومن هذه الألفاظ، مثلا، السرقة والزنى والتصوير والربا... الخ.

فالدلالة الهامشية للفظ الزنى تتسع عند البعض لفعل الاغتصاب ولذلك فإن حكم الاغتصاب هو نفس حكم الزنا بينما يرى البعض الآخر أن الاغتصاب لا يسمى، عند التحقيق زنى كما أن أخذ المال قهرا لا يسمى سرقة وإنما غصبا. وبالتالي ينبغي أن يختلف حكم الاغتصاب عن حكم الزنى، كما أن حكم الغصب يختلف عن حكم السرقة. وقد يربط بعض ثالث فعل الاغتصاب بدلالة لفظ آخر مثل لفظ الحرابة ويبنى على ذلك وجوب اضطراد حكم الحرابة، وليس حكم الزنى ، على الاغتصاب.

وبالمثل، ذهب البعض إلى أن اللواط من دلالة لفظ الزنى لأنه، أي اللواط "إيلاج فرج في فرج آدمي لا ملك له فيه ولا شبهة ملك فكان زنا كالإيلاج في فرج المرأة. وإذا ثبت كونه زنا دخل في عموم الآية".[1] والآية المقصودة هي (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) [2]، والنتيجة هي أن حكم اللواط هو حكم الزنى. وفي المقابل يرى آخرون أن اللواط ليس من دلالات لفظ الزنى "لأن الزنى اسم للوطء في قبل المرأة. ألا ترى أنه يستقيم أن يقال لاط وما زنى وزنى وما لاط ويقال لفلان لوطي وفلان زان فكذلك يختلفان اسما، واختلاف الأسامي دليل اختلاف المعاني"[3].

---

(1) المقدسي، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن قدامة:الشرح الكبير(بيروت، دار الكتاب العربي، 1972) 176/10.

(2) سورة النور – 2.

(3) الكاساني، علاء الدين أبو بكر : كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت، دار الكتاب العربي، 1982م، ط 2) 34/7.

كذلك تتسع الدلالة الهامشية للفظ التصوير عند الكثيرين[1] لما يسمى بالتصوير الشمسي والتصوير الإليكتروني، وبالتالي فهم يثبتون للتصوير الشمسي والإليكتروني نفس حكم التصوير باليد (الرسم). وفي المقابل يجادل البعض[2] بأن التصوير الشمسي والإليكتروني وإن كان فيهما إنتاج لصورة وهمية كما في النحت والرسم إلا أنهما، عند التحقيق، ليسا مما يدل عليه لفظ التصوير بل هما من دلالة لفظ آخر هو لفظ العكس، كما يسمى في بعض المناطق، وحكم الشرع في العكس يختلف عن حكمه في التصوير.

ومن الواضح أنه ما كان للاختلافات الفقهية السابقة حول حكم بعض الأفعال أن ترد لو كان لألفاظ اللغة معان أو دلالات محددة تحديدا دقيقا.

وبينما درج الفقهاء على التأكيد بأن العبرة في تحديد الأحكام الفقهية بالمسميات لا بالأسماء، يكشف مجمل ما تقدم من أمثلة أن للأسماء (الألفاظ) دورا كبيرا في تحديد الأحكام الفقهية ونشوء كثير من الخلافات الفقهية، وكما أن الخطأ في تحديد الدلالات الصحيحة للألفاظ فإن الخطأ في التسمية أو في إطلاق الألفاظ يمكن أن يقود إلى الإخفاق أو الخطأ في تحديد أو استنباط الأحكام الفقهية.

وإذ يؤكد ما سبق ما لمعاني الألفاظ من دور حاسم في تحديد الأحكام الفقهية سواء من حيث المضمون (المحكوم به) أو من حيث نطاق تطبيقها (المحكوم فيه) فإن من الواضح أنه كلما اقترب المعنى الذي يتوصل إليه البشر للفظ الشرعي من المعنى الذي أراده الله بذلك اللفظ كلما اقترب الحكم الفقهي المبني على ذلك المعنى من الحكم الشرعي المناظر له، والعكس بالعكس صحيح. ويتضح من ذلك جليا أن معنى اللفظ الشرعي هو في حد ذاته حكم؛ لأن الشارع إنما أراد بذلك اللفظ معنى معينا تنحصر مهمة المؤمن تجاهه في كشفه واستنباطه لا في وضعه أو إنشائه. وبقدر ما أن تجاوز عملية كشف معنى

---

(1) انظر البوطي، د. محمد سعيد رمضان: فقه السيرة (دار الفكر)، 1990م) ص 380..

(2) انظر : القرضاوي: د. يوسف : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (الكويت ، دار القلم ، 1989، ط2) ص128.

اللفظ إلى محاولة إنشاء أو وضع هذا المعنى يمكن أن يؤدي إلى تغيير أو تحريف الأحكام الشرعية المتعلقة بذلك اللفظ بقدر ما يعد هذا التجاوز تشريعا وضعيا محظورا.

والواقع أنه في ظل ما هو معلوم من تعذر تغيير أو تحريف ألفاظ أو نصوص القرآن، لتعهد الله بحفظها، تصبح محاولة تعديل معاني تلك الألفاظ هي المدخل الأساسي المتاح لذوي المفاهيم المسبقة، والأفكار الخاطئة والنوايا غير الحسنة؛ لإضفاء الصبغة الشرعية على مفاهيمهم المسبقة، وأفكارهم الخاطئة بل وللتحريف المقصود لمضامين وأحكام الشرع. ويشهد لذلك ما تعج به بعض مصنفات التفسير وأدبياته من محاولات متواصلة لتطويع وتبديل معاني ألفاظ القرآن؛ لحمل تلك الألفاظ ما لا تحتمله أصلا من تأويلات أهل المذاهب، وتحريفات الباطنية، وشطحات الصوفية، ونظريات الفلاسفة وفرضيات بعض العلماء، ودعوات المنظرين بل وأباطيل الملاحدة. ولا تخفى دلالة ما تمهد آنفا على مدى الحاجة للمزيد من الاجتهاد لتطوير وإتقان وتأصيل ما توصل إليه اللغويون والمفسرون وفقهاء الأصول من أحكام وضوابط تعين على تحديد أو استنباط معاني ألفاظ البيان الشرعي بقدر أكبر من الدقة.

والمعنى هو ما يرمز له اللفظ أو ما يقصد باللفظ. وقد عرف الجرجاني المعاني بقوله: "هي الصورة الذهنية من حيث أن وضع بإزائها الألفاظ"[1]. ويعنى اللغويون[2] بالبحث في أنواع المعاني والدلالات مثل الدلالة الصوتية، والدلالة الصرفية، والدلالة النحوية والدلالة المعجمية و... الخ. على أن ما يعنينا هنا أكثر هو تصور الفقهاء والمفسرين لأنواع المعاني، حيث نجد أنهم قد ميزوا بين ثلاثة أنواع من المعاني المعتبرة شرعا لألفاظ البيان الشرعي وهي:

---

(1) الجرجاني، علي بن محمد : التعريفات. (مكتبة لبنان، بيروت، 1990) ص65

(2) انظر : أبو الفرج ، د. محمد أحمد : المعاجم اللغوية (دار النهضة ، 1966م، ط1) ص 12. و.د. عزمي إسلامي : مفهوم المعنى (كلية الآداب ، جامعة الكويت ، 1985م) ص26، وأنيس : دلالة الألفاظ م.س.ص.46.

المعنى الشرعي

تكفل الشارع بتوضيح المقصود ببعض ألفاظ البيان الشرعي وخاصة تلك الألفاظ التي استبدل بمعانيها اللغوية العامة معان شرعية خاصة، وقد جاء هذا التوضيح إما توضيحا لفظيا، من خلال نصوص القرآن أو الحديث، أو توضيحا عمليا من خلال السنة العملية للرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك، مثلا، لفظ الصلاة. وقد يأتي التوضيح توضيحا مباشرا ومحددا وقد يكون غير مباشر وغير محدد؛ فيتعين استنباط عناصره من نصوص وأحكام متفرقة.

المعنى اللغوي

هو المعنى الموضوع للفظ في اللغة وتعنى به القواميس اللغوية. وقد أكد البيان الشرعي على حجية المعنى اللغوي لألفاظه من خلال التأكيد على أن لغة القرآن هي اللغة العربية، وهو ما يمثل إشارة واضحة إلى ضرورة الاعتبار بالمعاني اللغوية في فهم القرآن واستنباط الأحكام منه.

المعنى العرفي

لتعارف مجتمع ما أو فئة ما على معان معينة لبعض الألفاظ أثر ملحوظ في صبغ ذخيرتهم اللغوية بصبغة معينة لابد من مراعاتها، سواء في مخاطبتهم أو في فهم حديثهم. ويبني على ذلك البعض القول بأنه لابد أن البيان الشرعي قد راعى المعاني العرفية التي كان يتعارف عليها من خاطبهم بدءا؛ أي العرب الذين عاصروا نزول الوحي. وإذا صح ذلك وجبت مراعاة تلك الأعراف اللغوية عند محاولة تفسير أو فهم البيان الشرعي، ولو في أي وقت لاحق لتغير أو زوال تلك الأعراف. على أنه لا خلاف بين الفقهاء على عدم حجية المعاني العرفية المستحدثة بعد عصر نزول الوحي في تفسير البيان الشرعي أو استنباط أحكامه.

ومن المعاني العرفية المستحدثة تعارف أو اصطلاح الفقهاء على معان معينة لبعض الألفاظ، ومنها ألفاظ واردة في البيان الشرعي. ولكونها معان عرفية مستحدثة لا ينبغي الاعتداد بالاصطلاحات الفقهية في فهم أو تفسير البيان الشرعي، وفي ذلك يقول أبو زهرة، رحمه الله، "القرآن يفسر ابتداء بالدلالات

اللغوية فهي المفتاح لمعانيه وليست الاصطلاحات الفقهية هي المفسرة ابتداء لمعاني القرآن، بل إن المعنى اللغوي هو المقياس الضابط لسلامة الاصطلاح في دلالته"[1].

ويدور خلاف بين الفقهاء[2] حول المعنى الأولى بالتقديم إذا اجتمعت لبعض ألفاظ البيان الشرعي بعض أو كل أنواع المعاني المذكورة آنفا؛ أي المعنى الشرعي، والمعنى اللغوي، والمعنى العرفي غير المستحدث. ويمكن القول أن جمهور الفقهاء والمفسرين يرون تقديم المعنى الشرعي على المعنى العرفي، والمعنى العرفي على المعنى اللغوي. وفي ذلك يقول السيوطي، رحمه الله، "كل لفظ احتمل معنيين فصاعدا.. والاستعمال فيهما حقيقة، ولكن في أحدهما حقيقة لغوية أو عرفية وفي الآخر شرعية فالحمل على الشرعية أولى إلا أن يدل دليل على إرادة اللغوية.. ولو كان في أحدهما عرفية والآخر لغوية فالحمل على العرفية أولى"[3].
على أن مما تجدر ملاحظته أنه مهما كان قدر الاتفاق بين الفقهاء على معايير للترجيح بين المعاني المتعددة لألفاظ البيان الشرعي على مستوى التنظير أو المستوى الأصولي فإن التزامهم بتلك المعايير على المستوى العملي أو التطبيقي أي مستوى استنباط الأحكام من نصوص معينة، عادة ما يشوبه قدر أكبر من الخلاف عليها أو الانحراف عنها. وعلى سبيل المثال بالرغم من أنه يبدو أن اتفاق الفقهاء على عدم الاعتداد بالمعاني العرفية المستحدثة في فهم البيان الشرعي يرقى إلى مستوى الإجماع لم يجد بعض الفقهاء مانعا في تفسير لفظ الحد الوارد في حديث (لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله) [4] بمعناه الاصطلاحي الفقهي -المستحدث- الضيق وليس بمعناه الشرعي الواسع[5].

---

(1) أبو زهرة، محمد : الجريمة والعقاب ص 141.

(2) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول ص 15-26.

(3) السيوطي: الإتقان 172/2.

(4) الشوكاني : نيل الأوطار 328/7.

(5) يطلق الشرع لفظ الحد على كل معصية لله، وعلى ما أمر الله به أو نهى عنه (تلك حدود الله فلا تعتدوها). بينما جرى العرف الفقهي على تخصيص لفظ الحد للدلالة على عدد معين من المعاصي أو عقوبتها مثل حد الزنا وحد السرقة. ويقول الشوكاني في (نيل الأوطار 329/7) عن تخصيص لفظ الحد للدلالة على عقوبات محددة "ذلك التخصيص إنما هو من اصطلاح الفقهاء، وعرف الشرع إطلاق الحد على كل عقوبة لمعصية من المعاصي=

ومعلوم ما ترتب على ذلك من اختلاف الفقهاء حول تحديد الحد الأعلى الجائز في التعزير بالجلد.

كذلك تزخر كتب شرح أو تفسير البيان الشرعي بأمثلة عديدة لحالات تردد الفقهاء في الترجيح بين المعنى اللغوي والشرعي لبعض ألفاظ البيان الشرعي. ومن ذلك مثلا، ميل أكثر الفقهاء لتفسير لفظ "يمس" الوارد في حديث (لأن يطعن أحدكم بمخيط من حديد خير من أن يمس إمرأة لا تحل له) بمعناه اللغوي الواسع والذي يشتمل حتى المصافحة العابرة وليس بمعناه الغالب في الاستخدام الشرعي وفقا للخطاب القرآني الذي يكاد يحصر استعماله للفظ يمس، في سياق الحديث عن العلاقة بين الرجل والمرأة، في معنى الجماع.

وحيث إن موضوع هذه الدراسة؛ والتي تعنى بالبغي وأحكامه يتصل بلفظ من ألفاظ البيان الشرعي هو لفظ البغي، فإن مجمل ما تقدم عن معنى الألفاظ وعلاقته بالأحكام الدينية يستدعي أن تبدأ هذه الدراسة بالنظر في معنى لفظ البغي بدءا بمعناه اللغوي ومرورا بمعناه في الاستخدام الشرعي وانتهاء بمعناه أو تعريفه الفقهي أي معناه العرفي؛ ليتسنى بذلك النظر في مدى مطابقة أو مفارقة المعنى الفقهي (العرفي) للمعنى الشرعي لذات اللفظ وما يستتبع ذلك من أحكام.

كبيرة أو صغيرة". وقد أشار الشوكاني الى أن بعض الفقهاء قد احتجوا للتخصيص بحديث (أخف الحدود ثمانون).

المطلب الثاني

المعنى اللغوي للفظ البغي

أصل البغي هو بغى وقد أورد "لسان العرب"[1] المعاني اللغوية التالية للفظ بغى:

- طلب شيئا سواء كان هذا الشيء خيرا أو شرا، وسواء كان الطلب بحق أوبغير حق "بغى الشيء ما كان خيرا أو شرا: طلب".
- جاوز الحد في أي شيء كان " كل مجاوزة أو إفراط على المقدار الذي هو حد الشيء بغي" وفي هذا المعنى يروى أن ابن عمر قال لرجل: "أنا أبغضك، قال: لم ؟ قال: لأنك تبغي في أذانك، أراد التطريب فيه، والتمديد من تجاوز الحد" ولعله يمكننا اعتبار هذا المعنى معنى عاما جامعا لأغلب المعاني التالية والتي لا تعدو أن تكون شكلا من أشكال تجاوز الحد.
- ظلم وتعدي وتكبر "بغي الرجل: عدل عن الحق واستطال" "وفلان يبغي على الناس إذا ظلمهم وطلب أذاهم". ولعله ليس شرطا في استعمال "بغي" للدلالة على ظلم وتعدي أن يكون التعدي باستعمال القوة أو بدونها.
- حسد " بغي على أخيه بغيا حسده".

(1)ابن منظور، محمد بن مكرم : لسان العرب، مادة بغو.

- فسد "بغي الجرح".
- زنى " بغت الأمة عهرت وزنت".
- ومن المعاني الأخرى التي أوردها "لسان العرب" للفظ بغي: نظر إليه كيف هو كما في "بغي الشيء بغيا"، وأمطرت بشدة كما في "بغت السماء"، واختال، وكذب كما في "يا أبانا ما نبغي هذه بضاعتنا".

ويتضح مما سبق أن لفظ "بغي" يعد مما يعرف عند اللغويين باللفظ المشترك، أي اللفظ الذي له أكثر من معنى، سواء على مذهب من يتوسعون في معنى الاشتراك ليشمل كل الألفاظ التي تتعدد معانيها ولو على سبيل المجاز والاصطلاح، أو على مذهب من يضيقون معنى الاشتراك بحصره في الألفاظ التي لها معنيان أو أكثر، لا صلة بينهما. إذ من المتعذر إيجاد صلة بين بعض ما سبق من معاني بغى، مثل زنى وأ مطر وكذب ونظر دون تعسف ممجوج.

ومن تصريفات لفظ بغى، أبغى وهو بمعنى طلب الشيء للغير "أبغاه الشيء" طلبه له"[1] وابتغى وهو أيضا بمعنى طلب.

والمصدر من لفظ بغى هو بغيا والاسم منه هو البغي، إلا إذا كان بغى بمعنى طلب فمصدره بغاء وبغي وبغاية، وليس بغيا، والاسم منه البغية، وفي الحديث (هلموا إلى بغيتكم) والبغاء "البغاء: كل طلبة فهو بغاء"[2] وليس البغي، وهو ما يعني أنه، على النقيض مما هو شائع[3]، ليس من معاني البغي طلب الشيء.. أما بغى بمعنى زنى فمصدره بغيا وبغاء ومباغاة.

واسم الفاعل من لفظ بغي هو باغي وجمعه هو بغيان وبغاة.

---

(1) الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح (المطبعة الأميرية، القاهرة، 1317هـ ، ط2) مادة بغى.

(2) أبو البقاء أيوب بن موسى : الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري (دمشق دار الكتب الثقافية، 1974) 338/1.

(3) يقول الأستاذ/ عبدالقادر عودة رحمه الله: (في كتابه التشريع الجنائي 673/2) "يعرف البغي لغة بأنه طلب الشيء"، ويقول الحصفكي (في الدر المختار 261/4) "البغي لغة الطلب"، وفي حاشيته على (الشرح الصغير للدردير 426/4) ينسب أحمد الصاوي إلى ابن العربي رحمه الله قوله أن البغي هو الطلب، ويقول المطيعي رحمه الله (في كتابه المجموع للنووي 554/17) في شرح المعنى اللغوي للبغي: "بغيته بغيا طلبته" والصحيح وفقا للمعاجم اللغوية هو بغيته بغاء وليس بغيا. جاء في مختار الصحاح: "بغي ضالته يبغيها بغاء بالضم والمد".

وأكثر ما استعمل الشعراء العرب لفظ البغي بمعنى الظلم ومن ذلك :-

قول طرفة بن العبد:

يا عجبا من عبد عمرو وبغيه قد رام ظلمي عبد عمرو فانعما

وقول النابغة الذبياني:

وما البغي إلا على أهله وما الناس إلا كذي الشجر

وينسب إلى امرأة قولها:

حذار بني البغي لا تقربنه حذار فإن البغي وخم مراتعه

كذلك استعمل الشعراء العرب لفظ بغى بمعنى طلب، سواء كان المطلوب خيرا أو شرا، ومن ذلك:-

قول المعري:

وقد يبغي السلامة مستجير ويترك من مخافته السلاما

وقول هبة الله بن عرام:

وذي عيوب بغى عيبي فأعوزه وظل يحسدني في العلم والأدب

وقول الحطيئه:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

المطلب الثالث

استعمالات البيان الشرعي للفظ البغي

يتضمن البيان الشرعي نصوصا ورد فيها لفظ البغي أو مشتقاته ونستعرض في ما يلي بعض تلك النصوص من كل من القرآن والسنة لنقف على دلالات استعمالاتها للفظ البغي ومشتقاته:

استعمالات لفظ البغي في القرآن:

ورد لفظ البغي ومشتقاته في القرآن الكريم عدة مرات وجاء الفعل المضارع منه على وزن أفعل "أبغي" ووزن افتعل "ابتغى " كما نلاحظ في الآيات التالية:

أبغي:

(قل أغير الله أبغي ربا) [1].

(أفغير دين الله يبغون) [2].

(ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة) [3]

---

(1) سورة الأنعام -164.
(2) سورة آل عمران- 83.
(3)سورة التوبة- 47

(يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً) [1].

(ولا تبغ الفساد في الأرض) [2].

أبتغي:

(أفغير الله أبتغي حكماً) [3].

(ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم) [4].

(ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) [5].

(أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة) [6]

(وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة) [7].

ولا يبدو من الآيات السابقة أن هناك اختلافاً في المعنى اللغوي بين لفظي يبغي ويبتغي وتصريفاتهما، حيث ورد كلاهما بمعنى يريد أو يطلب أمراً أو يرضى به. بيد أن هناك اختلافاً ملحوظاً بينهما في مواضع ورودهما، وفي طبيعة الأمر المراد. إذ يفيد الاستقراء الكامل بأن لفظ يبغي وتصريفاته لم يرد في القرآن إلا في مواضع الذم والنهي، حيث نجد الأمر المراد أو المنهي عنه دائماً أمراً مذموماً مثل: الفتنة، غير الله، الفساد، العوج... إلخ. أما لفظ يبتغي وتصريفاته، فقد ورد في القرآن في مواضع الذم وفي مواضع المدح، حيث نجد الأمر المراد أو المبتغى إما أمراً مذموماً مثل: غير الله، أو غير الإسلام، أو أمراً غير مذموم مثل الفضل، أو الدار الآخرة.

---

(1)سورة هود – 19.

(2) سورة القصص –77.

(3) سورة الأنعام–144.

(4) سورة البقرة–98.

(5) سورة آل عمران–85.

(6) سورة الإسراء–57.

(7) سورة القصص–77.

وفي اتساق مع عدم استعمال القرآن للفظ "يبغي" وتصريفاته إلا للأمر المذموم فإن اسم "البغي" لم يرد في القرآن أيضا إلا للدلالة على الأمر المذموم كما في:

(وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي) [1].

(إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق)[2].

(ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون) [3].

وينسجم استعمال القرآن لاسم "البغي" للدلالة على الأمور المذمومة فقط مع ما أشرنا إليه سابقا من أن للبغي معنى لغوياً عام يتمثل في مجاوزة الحد. ومعلوم أن كل مجاوزة للحد تعد أمرا مذموما وفقا للتصور القرآني.. ولا يشكل على قولنا بأن القرآن لم يستعمل اسم البغي إلا للدلالة على ما هو مذموم وبالتالي، غير حق كون القرآن قد قرن مرة اسم البغي بوصف (بغير الحق) وذلك في قوله تعالى: (والإثم والبغي بغير الحق) [4]، فليس لوصف (بغير الحق) دلالة لازمة على أن البغي يمكن أن يكون بحق[5]، لأنه يمكن القول أن هذا الوصف هنا ليس وصفا مقيدا بل هو وصف كاشف ونظيره في القرآن (وقتلهم الأنبياء بغير الحق) [6]، إذ لا يعقل قتل الأنبياء بحق.والظاهر أنه لو كان هناك بغي بحق لما أطلق الله القول : (فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي)[7]، بل

---

(1) سورة النحل- 90.

(2) سورة الأعراف-33.

(3) سورة الأنعام - 146.

(4) سورة الأعراف- 33.

(5) قد يتوهم البعض بأن قوله تعالى "والبغي بغير الحق" يعني أن هناك بغيا بحق..يقول مثلا الأستاذ عبد القادر عودة رحمه الله في كتابه التشريع الجنائي673/2 "اللغة لا تمنع من أن يكون البغي بحق ومن ذلك قوله تعالى (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منا وما بطن والإثم والبغي بغير الحق)".

(6) سورة آل عمران-181.

(7) سورة الحجرات-9

لكان قد قيد أمره المطلق بقتال التي تبغي بحالة بغيها بغير الحق حتى لا يقاتل المؤمنون التي تبغي على الأخرى بحق.

كذلك قد يصح القول أن قرن القرآن لفعل "يبغون" بوصف (بغير الحق) في قوله تعالى (ويبغون في الأرض بغير الحق) [1] هو أيضاً من قبيل الوصف الكاشف لا الوصف المقيد، فكل من يبغي، يبغي بغير حق، ونظير ذلك في القرآن قوله تعالى (فاستكبروا في الأرض بغير الحق)[2]، وقوله تعالى (فاليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تستكبرون في الأرض بغير الحق) [3] إذ من الثابت شرعا أن كل استكبار مذموم، فهو إذن بغير حق، وليس هناك استكبار بحق. ولعل من قبيل ذلك أيضاً ما ذهب إليه البعض في تفسير قوله تعالى (يعملون السوء بجهالة)[4]، من أن كل من يعمل السوء يعمله بجهالة. ويورد الشوكاني في تفسير الآية المذكورة" أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، على أن كل معصية هي بجهالة عمداً كانت أو جهلاً"[5].

ومما يمكن الاستئناس به لما ذهبنا إليه من أن البغي لا يكون إلا بغير حق قول الشوكاني رحمه الله في تفسير آية (فلما أنجاهم إذا هم يبغون في الأرض بغير الحق)[6] حيث يقول "والبغي وإن كان ينافي أن يكون بحق، بل لا يكون إلا بالباطل، لكن زيادة بغير الحق إشارة إلى أنهم فعلوا ذلك بغير شبهة عندهم بل تمرداً وعناداً، لأنهم قد يفعلون ذلك لشبهة يعتقدونها مع كونها باطلة"[7]

أما الأمور المذمومة التي استعمل القرآن للدلالة عليها لفظ "بغى" ومشتقاته فقد اشتملت على مفردات أو سلوكيات وحالات عدة يجمع بينها أنها كلها

---

(1) سورة الشورى-42.

(2) سورة فصلت- 15

(3) سورة الأحقاف- 20

(4) سورة النساء-11.

(5) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: فتح القدير الجامع بين متن الرواية والدراية والتفسير (بيروت، دار الفكر، 1983) 439/1.

(6) سورة يونس-23.

(7) الشوكاني: فتح القدير 425/2.

مذمومة شرعا. ومنها الاعتقاد الباطل (قل أغير الله أبغي ربا) [1]، والموقف النفسي السلبي كالحسد (بئس ما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا أن ينـزل الله من فضله على من يشـاء)[2]، وإثـارة الفتنـة بـالقول أو بـالفعل (ولأوضعـوا خلالكم يبغونكم الفتنة) [3]، والامتنـاع غـير المشـروع عـن أداء حقـوق الغـير، كالحقوق الزوجية مثلا (فلا تبغوا عليهن سبيلا)[4]، والطلب لمـا ليـس مسـتحقا شرعا (بغى بعضنا على بعض) [5]، وإتيان الفعل المحرم مثل تناول المحرمات دون اضطرار (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) [6]، والاعتداء أو الجناية على النفس أو المال (ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثـم بغـي عليـه لينصرنـه الله) [7]، وأخيرا الانهماك في الحرب والقتال (فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي) [8]، وقد أورد الجصاص في شرح هذه الآيـة "أمـر بقتـالهم إذا بغـوا علـى غيرهم بالقتال"[9].

وتشهد الأمثلة السابقة كيف أن لمفهوم البغي في القرآن دلالة واسعة تشتمل على مدلولات عقيدية وقولية وفعلية، منها ما يمثل بغيا على النفس مثل الشرك وتناول المحرمات، ومنها ما يمثل بغيا على الغير مثـل الجـرح والقتـل، وهـو- أي البغي- في ذلك أشبه ما يكون بمفاهيم أخرى قرآنية كلية مثل: المعصية والمنكر.

---

(1) سورة الأنعام - 164.
(2) سورة البقرة-90.
(3) سورة التوبة-47.
(4) سورة النساء-34.
(5) سورة ص-22.
(6) سورة البقرة - 173 .
(7) سورة الحج- 60.
(8) سورة الحجرات-9.
(9) الجصاص، أبي بكر أحمد بن علي الرازي: أحكام القـرآن (بـيروت، دار الكتـاب العربـي)- 401/3.

وهذا المعنى الواسع لمفهوم البغي في الشرع يدعمه ما يذهب إليه البعض من أن من معاني البغي المعصية والضلال والخروج على القانون[1]، فكل هذه المفاهيم مفاهيم عامة كلية تصدق على مفردات (ما صدقات) عديدة مختلفة. ويدعمه كذلك قول بعض الفقهاء في تعريف البغي أنه "مجاوزة الحد أي ما حده الله وشرعه من الأحكام"[2]. وتشهد الأمثلة أيضاً أن البغي لا يرتبط بوسيلة معينة فقد تكون وسيلته السلاح أو السنان (ذلك ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغي عليه لينصرنه الله إن الله لعفو غفور)[3]، (فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي) [4] وقد تكون وسيلته الكلام واللسان (وعزني في الخطاب)، [5] و (لأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة) [6]، وقد تكون وسيلته مجرد موقف أو اقتناع أو اعتقاد..

وكيفما كان البغي المرتكَب ومهما كانت وسيلته أو أسلوبه، فإنه يصدق على الشخص المرتكِب، شرعاً، اسم الباغي وإن كان قد يصدق عليه اسم آخر مشتق من طبيعة بغيه. فالذي يقتل يصدق عليه شرعاً اسم الباغي وإن كان يسمى أيضاً قاتلاً، والذي يزني يصدق عليه شرعاً اسم باغ أو بغي وإن كان يسمى زانياً.

ويعلمنا القرآن أنه كما قد يبغي الأفراد (خصمان بغى بعضنا على بعض)[7] قد تبغي الجماعات أيضاً (فإن بغت احداهما على الأخرى) [8]. وكما يبغي

(1) سعدي أبو حبيب : القاموس الفقهي لغة واصطلاحا (دمشق. دار الفكر، 1982م،ط1) ص40.
(2) عمر بركات: فيض الإله المالك في حل ألفاظ عمدة السالك وعدة الناسك 302/2.
(3) سورة الحج- 60.
(4) سورة الحجرات - 9.
(5) سورة ص- 23.
(6) سورة التوبة -47.
(7) سورة ص-23.
(8) سورة الحجرات -9.

عامة الناس (فلما أنجاهم إذا هم يبغون في الأرض بغير الحق)[1] قد يبغي أصحاب السلطة، سواء كانت سلطة سياسية أو عسكرية (وأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا) [2]، أو سلطة مالية (إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم)[3] و(لو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض) [4]، أو سلطة دينية أو علمية (وما اختلف الذين أتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم)[5].

وكما يبغي الناس بعضهم على بعض يبغون على أنفسهم أيضاً (يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم) [6].

استعمالات لفظ البغي في السنة:

جاء لفظ بغى ومشتقاته في بعض أحاديث الرسول ﷺ التي حوتها كتب الحديث، وقد أورد ابن أبي الدنيا، طرفا من الأحاديث التي جاء فيها ذكر البغي في رسالته المسماة "ذم البغي"[7].

وقد استعملت الأحاديث لفظ بغى للدلالة على معان مختلفة منها:

- تكبر وتعالي: (إن الله تبارك وتعالى أوحى إلي أن تواضعوا ولا يبغي بعضكم على بعض)[8]
- اعتدى وظلم: (وانصرني على من بغي علي) [9]
- طلب: (فإن جاء باغيها فأدها إليه) [10]

---

(1) سورة يونس-23.
(2) سورة يونس-90.
(3) سورة القصص-76.
(4) سورة الشورى-27.
(5) سورة آل عمران-19.
(6) سورة يونس-23.
(7) رسالة ذم البغي منشورة مع رسالة ذم المسكر وكلاهما من تأليف ابن أبي الدنيا وتحقيق سعد عبد الحميد السعدني.
(8)ابن ماجه 149/2 والبخاري رقم 329
(9)ابن ماجه 1259/2
(10)أحمد 161/10 أبو داود 335/2

- زنى: (إنها زنت أو بغت فارجمها) [1]
- حسد: (وكفر به بغيا وحسدا) [2]
- قاتل معتديا: (ويح عمار تقتله الفئة الباغية) [3] و(ما حكم من بغي من أمتي)[4].

وربما استعملت السنة لفظ بغي أو مشتقاته للدلالة على معان عديدة في الاستعمال الواحد كما في (إن المؤمنين المتقين على من بغي منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين) [5].

وليس من العسير تمييز حدود الدلالات السابقة للبغي تمييزا عاما، بيد أن ذلك لا يتيسر بشكل دقيق يزيل أي احتمال للالتباس حول ما قد يصدق وما لا يصدق عليه بعض تلك الدلالات وبالأخص دلالة الكبر والتعالي. ومن أجل ذلك جاء أحدهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفسر عن البغي، بمعنى التكبر والتعالي، فقال للرسول صلى الله عليه وسلم : (ما أحب أحدا من الناس فضلني بشراكين فما فوقهما أفليس ذلك هو البغي؟ قال: لا ليس ذلك بالبغي، ولكن البغي من بطر . قال : أو قال : سفه الحق وغمط الناس) [6].

ولمزيد من التوضيح عن البغي بمعنى التكبر والتعالي يوضح الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث آخر علاقة الخيلاء بالبغي. قائلا: (الخيلاء التي يحب الله اختيال الرجل في القتال واختياله في الصدقة والخيلاء التي يبغض الله الخيلاء في البغي أو قال في الفخر) [7].

---

(1) أحمد 42/5
(2) أحمد 385/4
(3) فتح الباري 370/6 والهيثمي 295/9.
(4) البيهقي 182/8 والحاكم 155/2.
(5)نص معاهدة الرسول صلى الله عليه وسلم ليهود المدينة، انظر ابن اسحاق 16/2.
(6)أحمد 234/5برقم 3644
(7) أحمد 445/5.

وحسب ما وقفت عليه من أحاديث فإن اسم البغي إذا ورد مطلقا في السنة يقصد به على الأرجح ظلم الآخرين والاعتداء عليهم، ومن أمثلة ذلك:

قول الرسول صلى الله عليه وسلم : (إن الله عز وجل ينزل في جوف الليل فيغفر إلا ما كان من الشرك والبغي) [1]، فلعل المقصود بالبغي هنا ليس هو البغي بمعنى بغي الإنسان على نفسه ولا البغي بمعنى التكبر أو الفخر أو الحسد، وليس هو البغي بمعناه الفقهي الاصطلاحي، أي الخروج على الحكام وإنما المقصود به هو البغي بمعنى ظلم الآخرين. ومما يدعونا إلى تخصيص لفظ البغي هنا بظلم الآخرين، رغم أنه كلفظ يصدق أصلا على كل ما استبعدناه من المعاني الأخرى، أن ظلم الآخرين هو فقط البغي الذي لا يستحق المؤمن غفرانه له بمجرد الدعوة والاستغفار في جوف الليل وقد جاء في الحديث (الظلم ثلاثة فظلم لا يغفره الله، وظلم يغفره الله، وظلم لا يتركه. فأما الظلم الذي لا يغفره الله فالشرك، قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم)، وأما الظلم الذي يغفره الله فظلم العباد أنفسهم فيما بينهم وبين ربهم، وأما الظلم الذي لا يتركه الله فظلم العباد بعضهم بعضا حتى يدبر لبعضهم من بعض) [2].

ولعل التخصيص السابق يصدق أيضا على لفظ البغي الوارد في قول الرسول صلى الله عليه وسلم : (ما من ذنب أجدر أن يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخر له في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم) [3].

نخلص من تتبع استعمالات البيان الشرعي للفظ بغى ومشتقاته إلى:

أولا:- نصوص القرآن والسنة تستعمل اسم البغي للدلالة على الأمور المذمومة، ولم يرد لا في القرآن ولا في ما ثبت وتيسر لنا الإطلاع عليه من الأحاديث ولا استعمال واحد لاسم البغي للدلالة على أمر غير مذموم[4]. ولا

---

(1) أحمد 385/4.

(2) صحيح الجامع الصغير ، برقم 3961.

(3) ابن ماجه 1408/2، وأبو داود برقم 4902.

(4) لا يتفق هذا الاستنتاج مع ما نقله النووي- في كتابه روضة الطالبين 50/10- من أن "البغي ليس باسم ذم".

أعلم في النصوص اللغوية المرجعية كالشعر الجاهلي، ما يفيد استعمال اسم البغي لأمر محمود بالضرورة[1].

ووفقا للشرع فإن كل بغي هو تعد، لأن فيه تجاوز لحدود الحق، فالذي يبغي غير الله حكما هو عاد، لأنه يتجاوز الحق الذي هو حاكمية الله إلى الباطل الذي هو حاكمية ما سوى الله، والذي يبغي الفساد هو عاد لأنه يتجاوز الصلاح الذي هو الحق إلى الفساد الذي هو الباطل، والذي يبغي على الناس يتجاوز حقوقه إلى حقوق الغير، بأخذها منهم أو بمنعها عنهم، فهو عاد عليهم..وهكذا حيثما يكون هناك بغي يكون هناك تعد على حد من حدود الله وتجاوز للحق، ولذلك قال الرسول صلى الله عليه سلم (البغي من سفه الحق).

وبالمثل فإن كل بغي ظلم؛ لما فيه من تحول عن العدل ورغبة عنه، فالذي يبغي غير الله إلها يكون قد رغب عن عدل التوحيد إلى ظلم الشرك إذ (إن الشرك لظلم عظيم) [2]، ومن يبغي غير الله حكما يكون قد عدل عن عدل الله إلى ظلم غيره (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) [3]، ومن يبغي غير دين الله يكون قد رغب عن عدل الإسلام إلى جور الأديان الأخرى.(ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام) [4]، ومن يبغى على الناس يعاملهم بغير الحق (ويبغون في الأرض بغير الحق)[5].

وهكذا فإن كل بغي تعد وظلم، فالبغي في مجال علاقة الإنسان بربه فيه تعد على حدود الله وظلم للنفس، والبغي في مجال علاقة الإنسان بأخيه الإنسان فيه تعد على حقوق هذا الأخ وظلم له، ولعله لذلك نجد أن الآيات القرآنية

---

(1) يقول محمد عبد الرؤوف المناوي- في كتابه التوفيق على مهمات التعاريف تحقيق د. محمد رضوان الداية ص128- "إن البغي ضربان أحدهما محمود وهو تجاوز العدل إلى الإحسان والفرض إلى التطوع، والثاني مذموم وهو تجاوز الحق إلى الباطل أو ما يجاوره من الأمور المشتبهات".

(2) سورة لقمان- 13.

(3) سورة المائدة- 45.

(4) سورة الصف-7.

(5) سورة الشورى-42.

عندما تتحدث عن البغي تربطه أو تقرنه، أحيانا وبطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بالعدوان والظلم، تأكيدا لما يلازم البغي من عدوان وظلم.

(فاتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا)[1].

(فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه)[2].

(إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق)[3].

(لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض)[4].

ولما فيه من ظلم وتعد، يحثنا القرآن على التصدي للبغي (والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون) [5](فقاتلوا التي تبغي)[6]، ويعدنا بأن الله ناصرنا في هذا التصدي (ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغي عليه لينصرنه الله) [7]. ومن لم نتمكن من التصدي له ومعاقبته فلن يفلت من جزاء الله (ذلك جزيناهم ببغيهم) [8].

ثانيا:- يصدق لفظ بغى ومشتقاته، في استعمال البيان الشرعي، على معان ومفردات عدة بعضها خاصة أو محدودة مثل الحسد، والفخر، وبعضها عامة مثل العدوان على الغير والظلم والفساد ومخالفة أو معصية أوامر الله. وتعدد معاني اللفظ الواحد يعني أن اللفظ مشترك.

وقد اختلف الفقهاء في تحديد المراد من اللفظ المشترك الوارد في البيان الشرعي، فاختار البعض أنه وإن كان الأصل في استعمال اللفظ المشترك أن يراد

(1) سورة يونس-90.
(2) سورة البقرة- 173.
(3) سورة الشورى-42.
(4) سورة ص-24.
(5) سورة الشورى-39.
(6) سورة الحجرات -9.
(7) سورة الحج-60.
(8) سورة الأنعام-146.

به معنى واحدا من معانيه، فإنه يجوز استعماله بحيث يراد كل معانيه. وذهب الجمهور إلى أن استعمال اللفظ المشترك لا يراد به إلا معنى واحد من معانيه. ويتم تعيين المعنى المراد، من بين المعاني الأخرى المحتملة، بموجب قرينة ترجح المعنى المناسب للسياق الذي ورد فيه اللفظ ويمكن تسميته بالمعنى السياقي أو الدلالة السياقية للفظ تمييزا له عن ما سواه من معاني اللفظ اللغوية ومعانيه التي استخدمه فيها البيان الشرعي. ولأن تعيين الدلالة السياقية للفظ هو أمر اجتهادي فإنها قد تكون محل خلاف أو على الأقل محل عدم يقين.

وبالرغم من موقف الجمهور الذي لا يجيز عموم المشترك أي استعمال اللفظ المشترك للدلالة على كل معانيه لا يبدو أن هناك ما يمنع أن يكون لفظ البغي قد استعمل في البيان الشرعي أحيانا للدلالة على كل المعاني التي استخدمه فيها البيان الشرعي، وذلك كما في آية (وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي) [1]، بينما يرجح أن سياق بعض النصوص الشرعية يستلزم تخصيص لفظ البغي الوارد فيها لبعض معانيه، وذلك كما سبق أن رجحنا في تحديد معنى لفظ البغي الوارد في حديث (إن الله عز وجل ينزل في جوف الليل فيغفر إلا ما كان من الشرك والبغي)[2].

(1) سورة النحل-90.

(2) أحمد 385/4.

الباب الأول

المفهوم الفقهي للبغي: عرض

يعنى هذا الباب ببيان المقصود بـ"البغي" في الخطاب الفقهي من خلال استعراض تعريفات الفقهاء للبغي، واستخلاص العناصر الرئيسية للمفهوم الفقهي للبغي من تلك التعريفات، ومحاولة تحديد مدلولات تلك العناصر وأبعادها. ويستقصي هذا الباب أيضا ما أورده الفقهاء من أدلة وحجج لدعم مفهومهم للبغي.

وقد تم تناول ذلك من خلال فصلين هما:

الفصل الأول: عناصر البغي في الاصطلاح الفقهي.

الفصل الثاني: الاستدلال للمفهوم الفقهي للبغي.

الفصل الأول

البغي في الاصطلاح الفقهي

لم يعن الفقهاء عموما ببلورة تعريف اصطلاحي مباشر للبغي، وبدلا عن ذلك ركزوا على تعريف البغاة أو -كما يسمونهم أحيانا- أهل البغي أو الباغية.

ونورد فيما يلي مجموعة من التعريفات الاصطلاحية للبغاة أو الأقوال ذات الصلة بتعريف البغاة لدى فقهاء في ثمانية مدارس فقهية مختلفة، وقد تم ترتيبها وفقا للانتماء المدرسي والأسبقية التاريخية لأصحابها:

1ـ الفقه الظاهري

ابن حزم "-456هـ"

البغاة: "قسمان لا ثالث لهما إما قسم خرجوا على تأويل في الدين فأخطأوا وإما قسم أرادوا لأنفسهم دنيا فخرجوا على إمام حق أو على من هو في السيرة مثلهم"[1]، "البغاة كما قدمنا في صدر كلامنا ثلاثة[2] أصناف: صنف تأولوا

(1) ابن حزم، أبو محمد بن عيسى بن أحمد : المحلّى (مصر، المطبعة المنيرية) 97/11.

(2)قسم ابن حزم، رحمه الله، البغاة أولا إلى قسمين رئيسيين هما: المتأولون، وطلاب الدنيا (أي غير المتأولين). ثم قسم ابن حزم المتأولون إلى صنفين هما أصحاب التأويل الخفي=

تأويلاً يخفى وجهه على كثير من أهل العلم وهؤلاء كما قلنا معذورون فلهم حكم الحاكم المجتهد بخطأ.. وأما من تأول تأويلاً فاسداً لا يعذر فيه .. وهكذا من قام في طلب دنيا مجرداً بلا تأويل لا يعذر"[1] .

2ـ الفقه الحنفي:

أ-الكاساني "-587هـ".

البغاة : "هم الخوارج وهم قوم من رأيهم أن كل ذنب كفر، كبيرة كانت أو صغيرة، يخرجون على إمام أهل العدل ويستحلون القتال والدماء والأموال بهذا التأويل ولهم منعة وقوة"[2] .

ب- تعريف ابن الهمام "-816 هـ".

البغاة : "قوم لهم شوكة ومنعة خالفوا المسلمين في بعض الأحكام بالتأويل وظهروا على بلدة من البلاد وكانوا في عسكر"[3] .

ج- تعريف الحصفكي " -1088هـ" .

البغاة : "الخارجون على الإمام الحق بغير حق"[4].

3ـ الفقه الحنبلي:

أ-تعريف ابن قدامة"-620هـ".

البغاة: "قوم من أهل الحق يخرجون عن قبضة الإمام ويرومون خلعه لتأويل سائغ وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جمع الجيش"[5] .

(السائغ) وأصحاب التأويل الفاسد وبذلك يصبح مجموع أصناف البغاة، عند ابن حزم ثلاثة كما ذكر في عبارته الثانية.

(1) ابن حزم: المحلى 107/11.

(2) الكاساني: بدائع الصنائع 104/7.

(3) ابن الهمام، كمال الدين: فتح القدير شرح الهداية للمرغيناني 408/4.

(4) الحصفكي، محمد علاء الدين: الدر المختار شرح تنوير الأبصار (مصر، مطبعة الحلبي، 1966، ط2)261/4.

(5) ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد: المغني (بيروت ، دار الكتاب العربي، 1972) 52/10.

ب-تعريف البهوتي "-1051هـ".

البغاة : "الخارجون على إمام ولو غير عادل بتأويل سائغ ولهم شوكة ولو لم يكن فيهم مطاع"[1].

4ـ الفقه المالكي:

أ-تعريف القرافي "-684هـ".

البغاة: "هم الذي يخرجون على الإمام يبغون خلعه أو منع الدخول في طاعته أو يبغون منع حق واجب بتأويل في ذلك كله"[2].

ب-تعريف خليل "-776هـ".

الباغية: "فرقة خالفت الإمام لمنع حق أو لخلعه"[3].

ج- تعريف الدردير "-1201هـ".

الباغية: " فرقة أبت طاعة الإمام الحق في غير معصية بمغالبة ولو تأويلا"[4].

5ـ الفقه الشافعي:

أ-الشيرازي "-774هـ".

"إذا خرج على الإمام طائفة من المسلمين ورامت خلعه بتأويل ومنعت حقا توجه عليها بتأويل وخرجت عن قبضة الإمام وامتنعت بمنعة قاتلها الإمام"[5].

---

(1) البهوتي، منصور بن يونس: شرح منتهى الإرادات 14/4.

(2) القرافي، شهاب الدين أبو العباس: الفروق (بيروت- عالم الكتب) 171/4.

(3) خليل ، أبو الضياء سيدي: مختصر خليل(طرابلس، ليبيا، مكتبة النجاح) 276/6.

(4) الدردير، أبو البركات أحمد : الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك 27/4.

(5) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم: المهذب في فقه الإمام الشافعي (مصر، مطبعة عيسى البابي) 218/2.

ب- تعريف الأنصاري " -926هـ".

البغاة: "الخارجون عن الطاعة بتأويل فاسد لا يقطع بفساده إن كان لهم شوكة بكثرة أو قوة وفيهم مطاع" [1].

ج- تعريف البجيرمي "-1221هـ".

البغاة: "هم مسلمون مخالفون الإمام ولو كان جائرا بأن خرجوا عن طاعته بعدم انقيادهم له أو منع حق توجه عليهم كالزكاة ولهم تأويل باطل ظنا ولهم شوكة، وإن لم يكن لهم إمام"[2].

6ـ الفقه الزيدي:

أ-تعريف ابن المرتضى "-840هـ".

الباغي : "من يظهر أنه محق والإمام مبطل وحاربه أو عزم أو منع منه واجبا أو قام بما أمره إليه وله منعة"[3].

ب-تعريف مظفر "-875هـ".

الباغي: "هو من يظهر من نفسه أنه محق والإمام مخطئ وتعرض لما يقوم به الإمام وانتصب لمحاربته وكان له فئة ومنعة، وسواء علم أنه مخطئ في فعله أو ظن الإصابة"[4].

(1) الأنصاري، زكريا :أسنى المطالب في شرح روض الطالب 114/4.

(2) البجيرمي، سليمان بن عمر : حاشية البجيرمي على المنهج المسماة التجريد النافع 201/4.

(3) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى : الغيث المدرار المفتح لكمائم الأزهار في فقه الأئمة الأطهار 555/4.

(4) مظفر، عماد الدين يحيى بن أحمد: كتاب البيان الشافي المنتزع من البرهان الكافي (صنعاء، مجلس القضاء الأعلى) 784/4.

7ـ الفقه الجعفري:

أ-تعريف العاملي "-965 هـ".

الباغي: "من خرج على الإمام المعصوم من الأئمة عليهم السلام، فهو باغ، واحدا كان أو أكثر يجب قتاله حتى يفيء أو يقتل"[1].

ب-تعريف النجفي "-1322هـ".

الباغي: "من خرج عن طاعة الإمام العادل عليه السلام"[2].

8ـ الفقه الأباضي:

اطفيش (-1332هـ)

"من امتنع من حق يجب عليه أو حد يلزمه التسليم له أو ادعى ما ليس له من ولاية أو إمامة أو عن طاعة أئمة الحق أو أظهر دعوة الكفر دعي إلى الرجوع من ذلك وإعطاء الحق فإن تاب قبل منه وإلا صار باغيا"[3].

واضح أن الأقوال أو التعريفات السابقة تتفق جميعاً على عناصر معينة، ومع ذلك لا يخفى أنها غير متطابقة مضموناً وأن بينها، عند تدقيق النظر، قدراً لا يستهان به من التباين. وبهدف التيسير والتنظيم يمكن تتبع عرض أوجه الاتفاق والاختلاف بين التعريفات المذكورة وفقا لما يتعلق منها بكل عنصر من عناصر البغي على حدة. فالبغي، سواء بمعناه اللغوي أو استعماله الشرعي أو مفهومه الاصطلاحي الفقهي، يتضمن عناصر موضوعية أساسية ثلاثة يمكن تسميتها بأركان البغي وهي الباغي، والمبغي عليه، وفعل البغي أي السلوك الذي يشكل بغيا. ولأن البغي سلوك بشري، والأصل في السلوك البشري أنه سلوك قاصد؛ أي يهدف إلى تحقيق غرض أو هدف ما، يرتبط البغي دائماً بهدف أو

---

(1) العاملي، محمد جمال الدين: اللمعة الدمشقية (بيروت، دار العالم الإسلامي) 407/2.

(2) النجفي، محمد حسن بن محمد باقر : جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام في أحكام الحلال والحرام (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981، ط7) 322/21

(3) اطفيش، محمد بن يوسف: شرح كتاب النيل وشفاء العليل (وزارة التراث القومي والثقافة العمانية، 1989) 383/1/14

أهداف يسعى البغاة إلى تحقيقها. ويتيح ذلك القول بأن هدف أو قصد البغاة يعد عنصرا من عناصر البغي. على أن من الواضح أن القصد عنصر ذاتي، كامن في ذوات البغاة، ويفتقر إلى ما تتميز به العناصر الموضوعية أو الأركان المذكورة آنفا من وجود موضوعي خارج ذوات البغاة.

وبالتأمل في التعريفات السابقة لمصطلح البغي في الفقه نجد أنها كلها تتضمن ذكرا صريحا أو ضمنيا لأركان البغي، أي عناصره الموضوعية الثلاثة وإن كانت تختلف فيما بينها اختلافا قليلا في تعيين مدلول كل ركن، واختلافا أوسع في ما تشترط من شروط لكل ركن. وفي المقابل لم تعن إلا بعض التعريفات بذكر أو تحديد الهدف أو القصد من البغي.

ولتفصيل القول في ما أجملناه آنفا نقسم هذا الفصل إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: فعل البغي.

المبحث الثاني: الباغي.

المبحث الثالث: المبغي عليه.

المبحث الرابع: الهدف أو القصد من البغي.

المبحث الأول

فعل البغي

المقصود بفعل البغي هنا هو السلوك الذي يعتبر إتيانه أو الامتناع عنـه، في ظل توافر الشروط المعتبرة لدى كل صاحب تعريف، بغيـا. ونحـاول فيمـا يلـي استجلاء طبيعة فعل البغـي، وتحديـد محلـه وشـروطه وفقـا للتعريفـات الفقهيـة للبغي.

المطلب الأول

طبيعة فعل البغي ومحله

باستثناء تعريفين فقط هما تعريفا ابن المرتضى ومظفر، استعملت التعريفات التي أوردناها احدى الألفاظ التالية أو مشتقاتها للدلالة على الطبيعة العامة أو الأساس المشترك لفعل البغي، وهذه الألفاظ هي: الخروج والمخالفة والإباء والامتناع. ومن بين هذه الألفاظ الأربعة فإن لفظ الخروج هو الأكثر ورودا، ويليه لفظ المخالفة والذي لم يرد إلا في بضع حالات. وتعني المخالفة لغة المغايرة، ومعلوم أنه ليس بالضرورة أن تتخذ المغايرة شكل الخروج عن الطاعة، ولكن من الواضح أن الفقهاء قد استعملوا لفظ المخالفة في نصوص تعريفاتهم للبغي للدلالة على نفس المعنى الذي استعملوا فيه لفظ الخروج في تلك التعريفات. ونستطيع ملاحظة ذلك من، مثلا، تعريف البجيرمي والذي جاء في بداية تعريفه للبغاة "هم مسلمون مخالفون للإمام، ولو كان جائرا، أي خرجوا عن طاعته" فالسياق هنا يوضح أن لفظ المخالفة استخدم للدلالة على الخروج على الإمام. ومما يعضد ذلك شرح الدردير رحمه الله للمخالفة بأنها تعني الخروج حيث يقول "وقوله خالفت الإمام يفيد أنها خرجت عليه.[1] وتتضمن دلالة لفظ الامتناع معنى الإباء والرفض، ومن ثم فإن الامتناع عن الطاعة يعني رفض الطاعة أي الخروج عن الطاعة. وحيث أن الدلالة المركزية التي استعملت لها التعريفات لفظ الخروج هي إباء الطاعة، فإن ذلك يعني أن الألفاظ الأربعة

---

(1) الدردير، ابو البركات أحمد: الشرح الكبير (دار إحياء الكتب العربية) 4/499.

المذكورة قد وردت بمعنى سياقي واحد دل عليه ظاهرا لفظ الإباء والذي ورد بصيغة "أبت طاعة الإمام".

أما تعريفا ابن المرتضى ومظفر فقد استعملا بدلا عن الألفاظ الثلاثة المذكورة عبارة تصف الباغي بأنه "من يظهر أنه محق والإمام مبطل/ مخطئ". وصحيح أن معنى هذه العبارة لا يتضمن أكثر من المخالفة التي تعني مجرد المغايرة غير المصحوبة بالخروج أو رفض الطاعة، ولكن التأمل في النص الكامل للتعريفين يكشف عن أنهما اشترطا وجود فعل آخر يتضمن معنى الخروج ورفض الطاعة مثل حارب ومنع.

نخلص من التحليل اللغوي السابق إلى وجود اتفاق بين التعريفات على أن جوهر أو الأساس المشترك للبغي، أي ما يجمع ما بين كل أفعال البغي المحتملة، هو رفض الطاعة. ومقتضى ذلك هو أن كل فعل لا ينطوي على رفض للطاعة لا يشكل أو يمثل فعل بغي ولا يصح أن يعتبر بغيا.

وعموما حددت التعريفات الجهة التي يعتبر رفض طاعتها بغيا بالإمام، وقد نصت على ذلك صراحة أكثر التعريفات، ومع أن نص تعريف الأنصاري لم يتضمن تحديدا صريحا للجهة التي يعد رفض طاعتها بغيا، كما أن نص تعريف ابن الهمام قد حدد هذه الجهة بـ"المسلمين" إلا أنه ليس من العسير التأكد، بمراجعة شروح هذين التعريفين، من أن الجهة المقصودة هي تحديدا الإمام. وبتحديدها للجهة التي يعد رفض طاعتها بغيا بالإمام تكون هذه التعريفات قد استبعدت من المعنى الاصطلاحي للبغي رفض طاعة أي جهة أخرى غير الإمام. ويؤكد ذلك قول الحطاب رحمه الله: "قال في التوضيح فخرج الخروج عن طاعة غير الإمام فإن ذلك لا يسمى بغيا" [1]. على أن بعض الفقهاء، كما سيرد لاحقا، قد صرحوا أن نائب الإمام مثل الإمام في كون رفض طاعته يعد بغيا،

(1) الحطاب، أبي عبدالله محمد بن محمد: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (طرابلس ، ليبيا ، مكتبة النجاح)278/6.

والظاهر أن ذلك مرهون بأن يكون نائب أو ممثل الإمام وموقفه في محل النزاع بينه وبين من رفضوا طاعته ما زالا يحظيان بدعم الإمام.

ويتفق قول أو تعريف اطفيش مع التعريفات الأخرى في اعتبار رفض طاعة الإمام بغيا ولكنه يختلف عنها فيما تفيده ضمنيا الأمثلة التي تضمنها نصه من أنه يحدد الجهة التي يعد رفض طاعتها بغيا أساسا ليس بالإمام وإنما بالواجب والحرام شرعا أي أن تعريف اطفيش يحدد الجهة التي يعد رفض طاعتها بغيا أساسا بالشرع ولعله إنما اعتبر رفض طاعة الإمام بغيا تأسيسا على أن رفض طاعة الإمام يعد أحد مدلولات رفض طاعة الشرع لما هو معروف من أن طاعة الإمام واجبة شرعا. وواضح أن المعني بالشرع هنا هو الشرع في إطار الواجب والحرام؛ أي الشرع في إطاره الملزم والذي ربما جازت تسميته بالقانون الإسلامي.. ويلاحظ أن تحديد الجهة التي يعد رفض طاعتها بغيا بالشرع يوسع من دلالة مصطلح البغي ليشمل، بالإضافة إلى ما كان من البغي رفضا لطاعة الشرع في مواجهة الإمام أو حقوقه ما كان منه رفضا لطاعة الشرع في مواجهة غير الإمام.

ومع أن رفض طاعة الإمام هو ما اتفقت عليه التعريفات المذكورة، ما عدا تعريف اطفيش، على أنه يمثل الأساس الذي لا بد منه لوجود فعل البغي، إلا أنه ليس كل رفض لطاعة الإمام يمكن أن يشكل أساسا محتملا لفعل البغي ، ومن ذلك مثلا رفض طاعة الإمام في ما يحظر فيه شرعا طاعة الإمام، فمثل هذا الرفض لا يشكل أساسا محتملا لفعل البغي؛ أي غير قابل لأن يكون فعل بغي حتى وإن توافرت فيه كل شروط فعل البغي الأخرى.

وإنما يشكل رفض طاعة الإمام أساسا محتملا لفعل البغي إذا كان محل أو موضوع هذا الرفض يقع ضمن النطاق أو المجال الذي يحظر فيه شرعا رفض طاعة الإمام. وهو ما يعني أن هذا المجال، والذي يمكن تسميته بمحل فعل البغي يعد من شروط البغي لأن البغي لا يحدث إلا إذا كان رفض الطاعة محله هذا المجال. وهو يعتبر شرطا ضمنيا لأن التعريفات لم تصرح به وإن كانت أكثرها

تتضمن مؤشرات تفيد ذلك. وتتمثل هذه المؤشرات في ما تضمنته هذه التعريفات من بيان أو تحديد- على النحو الوارد لاحقا- لمحل فعل البغي أي المجال الذي يشكل فيه رفض طاعة الإمام أساسا محتملا لفعل البغي.

وصحيح أن نصوص بعض التعريفات أو الأقوال تكاد تخلو من أي تحديد لمحل فعل البغي حيث إنها وردت بصيغة مطلقة توحي بأن هذه التعريفات ربما تعتبر أن كل رفض لطاعة الإمام- بغض النظر عن محل الرفض- يشكل أساسا محتملا لفعل البغي. وليس من المستبعد أن يكون الإطلاق غير مقصود في بعض التعريفات ولعله نتاج غفلة أو رغبة في اختصار التعريف أو القول، وقد يكون من هذا النوع قول الشعراني رحمه الله الذي يقول "إذا خرج على إمام المسلمين أو عن طاعته طائفة ذات شوكة، وإن كان لهم تأويل مشتبه ومطاع، فإنه يباح للإمام قتالهم حتى يفيئوا إلى أمر الله" [1]. ومع ذلك فالأرجح أن الإطلاق ربما يكون مقصودا في بعض التعريفات مثل تعريفي العاملي والنجفي رحمهما الله حيث أنهما ممن يعتقد أو يقول بعصمة الإمام، والقول بعصمة الإمام لا يدع مجالا للحديث عن جواز أو مشروعية رفض طاعته في مجال أو نطاق ما، وبالتالي فكل رفض لطاعته يمكن أن يشكل أساسا محتملا لفعل البغي، وهو ما يعني أنه ليس هناك محل مخصوص لفعل البغي عند القائلين بعصمة الإمام.

ويفيد مضمون أقوال الفقهاء الذين يشترطون ضمنا محل فعل البغي أن نطاق أو مجال هذا المحل يتحدد بأحد الأطر أو الحدود الثلاثة التالية:

- حد اللازم شرعا: وفقا لهذا الحد يتحدد نطاق محل فعل البغي باللازم شرعا؛ أي ما يعرف فقهيا بالواجب والحرام.
- حد غير المعصية: وفقا لهذا الحد يتحدد نطاق محل فعل البغي بكل ما ليس فيه معصية الله.
- حد الحق: وفقا لهذا الحد يتحدد نطاق محل فعل البغي بالحق.

(1) الشعراني، عبدالوهاب: الميزان (المطبعة الأزهرية، مصر، 1932، ط 4) 131/2

ونحاول في ما يلي إلقاء مزيد من الضوء على هذه الحدود الثلاثة.

حد اللازم شرعا:

ومضمونه أن محل فعل البغي هو اللازم شرعا، ولم يرد في أي من التعريفات الفقهية ذكر صريح لحد اللازم شرعا، ولكن أشارت إليه بعض التعريفات ضمنيا باستعمالها لفظ الواجب أو الحرام أو ذكر أمثلة لما هو واجب شرعا أو حرام شرعا.

ومن التعريفات التي استعملت لفظ الواجب أو أمثلة له تعريف ابن المرتضى رحمه الله "منع منه أو منعه واجبا"، والقرافي رحمه الله "تبغي منع حق واجب"، والزرقاني رحمه الله "لمنع حق وجب عليها"، والبجيرمي رحمه الله "منع حق توجه عليهم". ومن التعريفات التي استعملت لفظ الحرام أو أمثلة له تعريف الزرقاني رحمه الله "أو خالفته لخلعه أي عزله لحرمة ذلك عليهم" ومظفر "أو تعرض لما يقوم به الإمام وانتصب لمحاربته".

ويعرف الفقه الواجب بأنه "ما طلب الشارع فعله على وجه الحتم والإلزام"[1]، والحرام بأنه "ماطلب الشارع الكف عنه على وجه الحتم والإلزام"[2]. وواضح من التعريفين أن ما يجمع بين الواجب والحرام هو أن الطلب الصادر عن الشارع بخصوصهما يعد طلبا واردا على وجه اللزوم أو الإلزام. وذلك ما أتاح لنا إمكان الإشارة إليهما معا بعبارة واحدة هي "اللازم شرعا" فالواجب ما لزم شرعا إتيانه والحرام ما لزم شرعا الانتهاء عنه فهما إذن لازمان شرعا.

وعليه فإن مضمون حد اللازم شرعا هو أن ما يشكل أساسا محتملا لفعل البغي هو رفض طاعة الإمام في إتيان واجب شرعي أمر به، كالزكاة الواجبة، أو في الانتهاء عن مامنع عنه مما هو حرام شرعا، كخلع الإمام. ولا يشكل رفض طاعة الإمام، في نطاق حد اللازم شرعا، أساسا محتملا لفعل البغي إلا إذا كان

(1) زيدان، د. عبدالكريم: الوجيز في أصول الفقه (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985م) ص31

(2) د. زيدان: أصول الفقه ص41

أمر الإمام المرفوض موافقا للازم شرعا؛ أي يوجب الواجب ويحرم الحرام، أما إذا كان أمره مناقضا أو مخالفا للازم شرعا؛ أي يحرم الواجب أو يوجب الحرام فلا يشكل رفض طاعته عندئذ أساسا محتملا لفعل البغي. ولذلك أورد الدسوقي في شرحه لتعريف الخليل، رحمهما الله، للبغي "أن الإمام إذا كلف الناس بمال ظلما فامتنعوا من إعطائه فأتى لقتالهم فيجوز لهم أن يدفعوا عن أنفسهم ولا يكونون بغاة لأنهم لم يمنعوا حقا"[1].فالظلم حرام شرعا، والأمر بما فيه ظلم أمر بالحرام أي أمر مناقض للازم شرعا ورفض أمر الإمام المناقض للازم شرعا لا يشكل أساسا محتملا لفعل البغي.

ومفهوم القول بأن محل فعل البغي يتحدد باللازم شرعا أي بالواجب والحرام، هو أن غير اللازم شرعا ليس محلا لفعل البغي أي أن رفض طاعة الإمام في غير اللازم شرعا لا يشكل أساسا محتملا لفعل البغي.وغير اللازم شرعا يتضمن ما يعرف فقهيا بالمباح والمندوب والمكروه، حيث يعرف الفقه المباح بأنه "ما خير الشارع المكلف بين فعله وتركه"[2]، والمندوب بأنه "ما طلب الشارع فعله من غير إلزام"[3]، والمكروه بأنه "ماطلب الشارع من المكلف تركه لا على وجه الحتم والإلزام"[4]. وعليه فإن رفض طاعة الإمام في أمره الموافق لغير اللازم شرعا مثل الأمر بإتيان السواك أو الانتهاء عن أكل الجلالة لا يشكل أساسا محتملا لفعل بغي لأنه رفض للطاعة في مندوب (السواك) أو مكروه (الجلالة). وإذا كان رفض أمر الإمام الموافق لغير اللازم شرعا لا يشكل أساسا محتملا لفعل البغي لأنه أمر بما لا يلزم شرعا فمن باب أولى أن لا يشكل رفض أمره المخالف لغير اللازم شرعا مثل الأمر بالانتهاء عن السواك أو إتيان أكل الجلالة أساسا محتملا لفعل البغي.

---

(1) الدسوقي ، شمس الدين الشيخ محمد عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (دار إحياء الكتب العربية) 299/4

(2) د. زيدان: أصول الفقه ص38

(3) د. زيدان أصول الفقه ص 45

(4) زيدان: أصول الفقه ص47

حد غير المعصية:

ومضمونه أن محل فعل البغي هو غير المعصية لله؛ أي أن ما يشكل أساسا محتملا لفعل البغي هو رفض طاعة الإمام في ما ليس فيه معصية لله. وقد نصت على حد غير المعصية بعض التعريفات مثل تعريف الدردير وتعريف "ابن عرفة" رحمهما الله "الامتناع عن طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية بمغالبة"[1]

وإذا ما قلنا أن المعصية- معصية الله- هي مخالفة الأمر اللازم شرعا أي ترك الواجب وإتيان الحرام فإن غير المعصية ستعني بالضرورة كل ما ليس فيه مخالفة للأمر اللازم شرعا. ويشمل ذلك موافقة اللازم شرعا. أي إتيان الواجب وترك الحرام، وموافقة أو مخالفة غير اللازم شرعا أي ترك أو اتيان المندوب أو المكروه أو المباح. ومن ثم فإن القول بأن محل فعل البغي هو غير المعصية يعني أن محل فعل البغي يشمل اللازم شرعا (موافقة) وغير اللازم شرعا (موافقة ومخالفة) لأنه ليس في موافقة اللازم شرعا ولا في موافقة أو مخالفة غير اللازم شرعا معصية لله. ويترتب على ذلك أنه وفقا لحد غير المعصية يتسع محل فعل البغي للواجب والحرام والمندوب والمباح والمكروه.

والقول بأن رفض طاعة الإمام في أمره الموافق للازم شرعا يشكل أساسا محتملا لفعل البغي يتفق فيه هذا الحد أي حد غير المعصية مع حد اللازم شرعا، وسبق تناول مضمونه هناك. وما يضيفه هذا الحد هنا هو اعتباره أن رفض طاعة الإمام في أمره الموافق أو المخالف لغير اللازم شرعا أيضا يشكل أساسا محتملا لفعل البغي.

وأمر الإمام المخالف لغير اللازم شرعا يمكن أن يتخذ شكل الأمر بالمكروه شرعا أو النهي عن المندوب شرعا. ووفقا لحد غير المعصية فإن مخالفة أمر للإمام بإتيان مكروه يشكل أساسا محتملا لفعل البغي، لأن ليس في إتيان المكروه معصية لله وذلك ما لاحظه الدردير في سياق تعليقه على تعريف "ابن عرفة"

---

(1) الدردير: الشرح الكبير 298/4.

للبغي حيث قال: "وقوله في غير معصية متعلق بطاعة ومقتضاه أن من امتنع عن طاعته (=الإمام) في مكروه يكون باغيا"[1]. والمقصود في مكروه في النص السابق هو أمر الإمام بإتيان مكروه لا تجنبه مثل الأمر بركعتي نافلة في وقت كراهة التنفل.

وإذا كان رفض طاعة أمر الإمام المخالف لغير اللازم شرعا يشكل، وفقا للبعض، أساسا محتملا لفعل البغي، فمن باب أولى أن يشكل رفض أمره الموافق لغير اللازم شرعا، كالنهي عن المنكر، أساسا محتملا لفعل البغي. وبالمثل يفترض أن يشكل رفض طاعة أمر الإمام القاضي بإيجاب أو تحريم مباح أساسا محتملا لفعل البغي.

بيد أن بعض الفقهاء قد نفوا أو شككوا في أن يشكل رفض طاعة أمر الإمام المخالف لغير اللازم شرعا أساسا محتملا لفعل البغي. ومن ذلك قول الدردير معلقا على حكم طاعة أمر الإمام في المكروه، مثل أمره بالتنفل في وقت الكراهة "وقيل لا تجب طاعته في المكروه أي المجمع على كراهيته فالممتنع لا يكون باغيا وهو الأظهر لأنه من الإحداث في الدين ما ليس منه فإن أمر الناس بصلاة ركعتين بعد أداء فرض الصبح لم يتبع"[2]. كذلك أورد الحطاب عن القرطبي قوله بأنه لو أمر الإمام "بما زجر الشرع عنه زجر تنزيه لا تحريم فهذا مشكل، والأظهر جواز المخالفة تمسكا بقوله إنما الطاعة في المعروف وهذا ليس بمعروف"[3].

ولا يخفى أنه إذا ما صح أن المعصية هي مخالفة اللازم شرعا فإن ما ذهب إليه بعض الفقهاء من نفي كون رفض طاعة الإمام في أمره المخالف لغير اللازم شرعا يشكل أساسا محتملا لفعل البغي، يتناقض مع القول بحد غير المعصية لأنه طالما ليس في مخالفة غير اللازم شرعا معصية لله يتعين القول بأن رفض طاعة الإمام فيه- غير اللازم شرعا- يشكل أساسا محتملا لفعل البغي. ولعل إدراكهم لهذا التناقض هو ما جعلهم يبنون نفيهم ليس على أساس وجوب طاعة

---

(1) الدردير: الشرح الكبير 4/ 298

(2) الدردير: الشرح الكبير 4/ 298

(3) الحطاب: مواهب الجليل 279/6

الإمام في غير المعصية وإنما على أسس أخرى مثل أساس وجوب طاعة الإمام في المعروف فقط.

حد الحق:

ومضمونه أن محل فعل البغي هو الحق؛ أي أن ما يشكل أساساً محتملاً لفعل البغي هو رفض طاعة الإمام في الحق. ومن التعريفات التي نصت على هذا الحد تعريف التمرتاشي رحمه الله والذي يعرف البغاة بأنهم "الخارجون عن الإمام الحق بغير حق" وتبعه في هذا التعريف الحصفكي وابن عابدين رحمهما الله.

ومن الواضح أن رفض أمر الإمام إنما يعتبر رفضاً بغير حق إذا كان الأمر حقاً؛ أي كان محله أو نطاقه هو الحق. وهو ما يعني أن النطاق الذي يشكل فيه رفض أمر الإمام أساساً محتملاً لفعل البغي يتحدد بالحق.

والحق من الألفاظ الكلية التي تعذر الإجماع على تعريف جامع له سواء على الفقهاء المسلمين أو القانونيين الوضعيين. وبالرغم من إجماع البشر، المسلمين منهم وغير المسلمين، على الحق كقيمة حاكمة إلا أن ما بينهم من خلاف، يصل أحياناً حد التناقض، على تعيين مقتضاه في مختلف الأمور كثيراً ما يحيل إجماعهم عليه كهدف وكقيمة عليا أمراً قليل المغزى.

وقد يكفي المرء لتصور مدى الاختلاف بين المسلمين على ما هو مقتضى الحق في ما يتصل بشئونهم العامة أنه مهما استحضر من خلافات أو اختلافات فقهية أو عقدية أو سياسية بين المسلمين، منذ رعيلهم الأول وحتى جيلهم المعاصر، إلا ووجد سائر أطرافها يزعمون أنهم إنما أرادوا الحق وكثيراً ما يصرون أنهم، دون غيرهم، على الحق. ويشهد التاريخ أن المسلمين ما احتربوا وتقاتلوا إلا بدعوى إحقاق الحق وطلبا لذات الحق الواحد.

وإن كان لما تقدم من دلالة فهي أنه لا اختلاف بين المسلمين في أن ما تم بحق فهو حق وما تم بغير حق فهو غير حق، إنما الاختلاف بينهم في ما هو الحق في الشأن محل البحث؟. وبالمثل فإنه لا اختلاف بين الفقهاء على أن ما كان من خروج على الإمام أو رفض لطاعته بالحق فهو حق، وما كان من خروج

عليه أو رفض لطاعته بغير حق فهو غير حق، إنما الاختلاف في ما هو الحق وما هو غير الحق في شأن الخروج.؟

مما يمكن استنتاجه من ذلك، أن القول بأن محل فعل البغي هو الحق لا ينطوي في الواقع على تحديد مجد لمحل فعل البغي لأنه لا يوضح ما هو الحق في محل فعل البغي، هل هو، كما قال البعض، اللازم شرعاً أم هو، كما قال آخرون، غير المعصية أم هو غير ذلك مما قد تسفر عنه اجتهادات الفقهاء.؟

ولعل مما يزيد الأمر إرباكاً وعدم وضوح أن من تقتضي تعريفاتهم تحديد محل فعل البغي بالحق؛ أي أن يكون الإمام على حق في ما أمر به، يشترطون أنه لكي يعتبر رفض أمر الإمام الحق بغيا لا بد أن يعتقد الخارجون أنهم على حق في رفضهم لما أمر به الإمام، وإلا فإنهم غير بغاة بالمعنى الاصطلاحي. يقول ابن عابدين شارحا تعريف الحصفكي، رحمهما الله "وقوله بغير حق أي في نفس الأمر وإلا فالشرط اعتقادهم أنهم على حق بتأويل وإلا فهم لصوص"[1] والنتيجة هي اشتراط أن يكون الطرفان على حق أحدهما -المبغي عليه- فعلاً والثاني- الباغي- اعتقادا[2]!

فما عسى أن يجدي القول بأن محل فعل البغي هو الحق، في التمييز بين الباغي والمبغي عليه في وضع كهذا يفترض فيه أن كلا الباغي والمبغي عليه على حق؟ ولا يجدي هنا كثيراً الاستدراك بأن ما عليه الباغي هو حق اعتقادي بينما ماعليه المبغي عليه هو حق فعلي لأن تمييز الحق الفعلي من الحق الاعتقادي يتطلب مسبقاً توافر معيار يستعان به في تحديد ما هو الحق أولاً ليتيسر من بعد تمييز ما كان حقاً فعلياً عن ما كان حقاً اعتقادياً. وأن الاحتجاج بمبدأ الحق

---

(1) ابن عابدين، محمد أمين: حاشية رد المحتار على الدر المختار (مصر، مطبعة الحلبي، 1966،ط2) 261/4.

(2) ومن الكتاب من يرى أن البغاة قد يكونون على حق فعلاً وليس اعتقاداً فقط. يقول د. يوسف الشال (في كتابه جرائم أمن الدولة وعقوبتها في الفقه الإسلامي، ص121) "إن البغاة وإن كانوا مبطلين في نظر أهل العدل أو نظر الفقهاء .. إلا أن البغاة قد يكونون محقين في الواقع ونفس الأمر في الأسباب الدافعة إلى خروجهم".

يكون ذا معنى ومغزى فقط إذا كان هناك اتفاق على معيار مشترك يحتكم إليه لتعيين مقتضى الحق في الشأن محل النزاع.

وهكذا يبدو لنا أن القول بأن محل فعل البغي هو الحق- كما تقتضي بعض التعريفات- لا ينطوي في الواقع على تعيين مفيد عمليا لمحل فعل البغي. وحتى يثبت أو يتبين عكس ذلك لن يفيد كثيرا اعتبار القول بأن محل فعل البغي هو الحق يمثل حدا من حدود محل فعل البغي.

ويعني ما سبق أن ما استطعنا أن نستنتجه من التعريفات التي أوردناها بخصوص حدود محل فعل البغي يتمثل في حدين فقط هما حد اللازم شرعا وحد غير المعصية. ينبني على ذلك أنه وفقا للتعريفات المذكورة يشترط في فعل البغي -اشتراطا ضمنيا- أن يكون محله هو إما اللازم شرعا، وفقا لبعض الفقهاء، وإما غير المعصية وفقا للبعض الآخر من الفقهاء. وبافتراض مشروعيتهما أو صحتهما، فإن محاولة تطبيق حد اللازم شرعا أو حد غير المعصية لمعرفة ما إذا كان رفض ما لطاعة الإمام يعد أو لا يعد فعل بغي يمكن أن يصطدم بخلافين فقهيين يتعلق الأول بالاختلاف المحتمل حول ما يعد وما لا يعد لازما شرعا، وحول ما تعد وما لا تعد معصية، ويتعلق الثاني بسلطة الإمام في الإسلام.

الاختلاف حول ما يعد ولا يعد:

معلوم أنه كثيرا ما يختلف الفقهاء حول حكم بعض الأشياء، وقد يقود هذا الاختلاف أحيانا إلى تبني أحكام فقهية متناقضة كأن يرى البعض أن حكم شيء ما هو الوجوب، بينما يرى البعض الآخر أن حكم نفس الشيء هو الندب، ويمكن أن يحدث تناقض مماثل في حكم شيء آخر بين الحرمة والكراهة.

ولا مفر من أن ينعكس الاختلاف الفقهي المذكور آنفا على ما يعد وما لا يعد لازما شرعا وما تعد وما لا تعد معصية. فهذا الشيء المختلف على حكمه سيعده لازما شرعا من يرى أن حكمه الوجوب، وسيعده غير لازم شرعا من يرى أن حكمه الندب، وسينبني على ذلك أن من يرى وجوب هذا الشيء سيعد عدم التقيد به معصية بينما من يعتبره مندوبا لن يعد عدم التقيد به

معصية. واختلاف حكم الشيء الواحد بين اللزوم الشرعي واللا لزوم الشرعي، وبين المعصية واللا معصية سيترتب عليه بالضرورة اختلاف حول ما إذا كان رفض طاعة الإمام بخصوص هذا الشيء المختلف على حكمه يشكل أو لا يشكل أساساً محتملاً لفعل البغي.

وقد لا يكون لمثل هذا الاختلاف أهمية عملية إذا ما تعلق بأشياء أو أمور يجري التسامح فيها بين الناس. ولكنه يمكن أن يشكل أحياناً خطورة قصوى إذا ما طال أموراً مما يمكن أن يتقاتل عليها الناس من مثل الخلاف الفقهي الوارد حول وجوب (لزوم) أو عدم وجوب (ندب) وحدة الإمامة/ الدولة الإسلامية، وما يترتب على ذلك من القول بوجوب أو عدم وجوب القتال لتحقيق أو الحفاظ على وحدة الإمامة والدولة الإسلامية.

ويتصل بما يعد أو لا يعد معصية إشكالان آخران يتعلق أولهما بمفهوم المعصية؛ إذ ليس مؤكداً ما إذا كان القائلون بحد غير المعصية يعنون بالمعصية نفس المعنى الذي أوردناه سابقاً، وهو ترك الواجب وإتيان الحرام أي مخالفة اللازم شرعاً، أم معنى آخر. ومما استدعى مثل هذا الشك أنه ليس في ما اطلعت عليه من أقوال الفقهاء نص مطابقة للتعريف أو المعنى المذكور. وبدلاً عن ذلك، تضمنت بعض تلك الأقوال تعريفات قد يفهم منها أن معنى المعصية أوسع مما أوردناه، ومن ذلك تعريف البعض للمعصية بأنها "مخالفة الأمر قصداً[1]". ومعلوم أن لفظ الأمر قد يتسع عند الفقهاء[2] لما هو واجب ولما هو مندوب أو مباح، وإذا صح ذلك سيعني لفظ المعصية مخالفة الأمر سواء كان لازماً أم غير لازم شرعاً أي ليس مخالفة الواجب شرعاً فقط وإنما أيضاً مخالفة المندوب أو المباح شرعاً تعد معصية. وبالتالي فإن ما يمكن أن يشكل أساسا محتملا لفعل البغي وفقا لحد غير المعصية سيقتصر فقط على رفض طاعة الإمام في أمره الموافق

---

(1) أبو جيب: القاموس الفقهي ص 252

(2) الشوكاني: إرشاد الفحول ص83

للازم أو غير اللازم شرعا، أما رفض طاعة أمر الإمام المخالف لغير اللازم شرعا فلن يشكل أساسا محتملا لفعل البغي لأنه سيكون رفضا في معصية.

ويتعلق الإشكال الثاني بتحديد الطرف الذي يمنع صدور المعصية منه لزوم طاعة الإمام، إذ ليس من الواضح تماما إذا كان المقصود هو ما كان معصية بالنسبة للإمام (الآمر) أم ما كان معصية بالنسبة للمواطن (المأمور) أم ما كان معصية بالنسبة لكليهما.

لا شك أن ما كان معصية بالنسبة للمأمور (المواطن) يعتبر بالضرورة معصية بالنسبة للآمر (الإمام) لأن الأمر بالمعصية معصية. ولكن قد لا يكون كل ما هو معصية بالنسبة للآمر معصية بالنسبة للمأمور. وعلى سبيل المثال يبدو أنه لا خلاف في أن أمر الإمام للمواطنين بأن يدفعوا له أموالا غير مستحقة عليهم شرعا، أي أموالا ظالمة، يعتبر معصية بالنسبة للإمام لأنه بذلك يرتكب ظلما والظلم حرام، ولكن قد يرد الخلاف حول ما إذا كان دفع هذه الأموال الظالمة يعتبر معصية بالنسبة للدافعين "المواطنين"، فقد يرى بعض الفقهاء وجوب تسليم الأئمة ما قد يطلبونه من أموال ظالمة، ولا يستقيم أن يكون أمرا ما واجبا ومعصية في نفس الوقت بالنسبة لنفس الشخص. وينبني على ذلك أنه لو كان المقصود بالمعصية يشمل حتى ما كان معصية في حق الإمام فقط فإن رفض طاعة أمر الإمام من المواطنين بأن يدفعوا له أموالا ظالمة لا يشكل أساسا محتملا لفعل البغي لأنه رفض للطاعة في معصية أما إذا كان المقصود بالمعصية هو ما كان معصية في حق المأمور "المواطن" فقط فإن رفض طاعة أمر الإمام بدفع أموال ظالمة له يشكل أساسا محتملا لفعل البغي لأنه رفض لأمر لا يعتبر معصية في حق المواطن أي رفض للطاعة في غير معصية.

الخلاف حول سلطة الإمام:

يتشعب الخلاف الفقهي حول سلطة الإمام، سواء سلطته التشريعية أو التنفيذية. فبينما المعروف عن بعض الفقهاء، وخاصة ممن يؤمنون بعصمة الإمام، الإقرار للإمام بسلطات تشريعية وتنفيذية واسعة وربما غير محدودة، فإن البعض

الآخر يجردونه من كل سلطة تشريعية، بل من الفقهاء من لا يقرون للإمام حتى بسلطة التنفيذ القهري لكل الأحكام اللازمة شرعاً.

والتشريع يعني وضع القواعد القانونية. هذه القواعد القانونية الموضوعة لا تعدو، من منظور الإسلام، أن تكون إما مطابقة أو مغايرة للأحكام الموضوعية الأولية التي تضمنها البيان الشرعي. وإذا كان يلزم أن تكون تلك القواعد مطابقة فإن تسمية وضعها تشريعاً فيه قدر من التجاوز، لأنه في الواقع ليس إلا تقنيناً أو عرضاً مقنناً لذات الأحكام الموضوعية الأولية الواردة في البيان الشرعي، ولا يمارس من يقوم به أي قدر من سلطة التشريع. أما إذا كان يمكن أن تكون أحكاماً اجتهادية مغايرة فقد يكون من المقبول تسمية وضعها تشريعاً لأنه ينطوي على ممارسة فعلية للاجتهاد التشريعي الذي ينشئ أحكاماً اجتهادية تختلف عن الأحكام الموضوعية الأولية الواردة في البيان الشرعي.

ويتضمن البيان الشرعي نوعين من الأحكام الموضوعية الأولية هما الأحكام التي تضفي المشروعية على الأشياء والأفعال (أحكام المشروعية)؛ وهي ما تعرف فقهياً بأحكام الوجوب والندب والإباحة، والأحكام التي تسلب المشروعية عن الأشياء والأفعال (أحكام اللا مشروعية) وهما ما يعرفان فقهياً بحكمي الحرمة والكراهة.

ولكل من هذين النوعين من الأحكام درجتان من حيث الإلزامية هما درجة "الإلزام" ويختص بها حكم الوجوب في أحكام المشروعية وحكم الحرمة في أحكام اللا مشروعية. ودرجة "اللا إلزام" ويمثلها حكما الندب والإباحة في أحكام المشروعية، وحكم الكراهة في أحكام اللامشروعية.

وتأسيساً على ذلك فإن مغايرة القواعد للأحكام الموضوعية الأولية الواردة في البيان الشرعي يمكن أن تأخذ إما شكل التعديل في نوع الحكم الموضوعي الأولي وإما شكل التعديل في درجة إلزامية الحكم الموضوعي الأولي... فهل يملك الإمام سلطة تعديل نوع الحكم الموضوعي الأولي أو درجة إلزاميته؟

إن تعديل درجة إلزامية الحكم يعني تعديل حكم شيء أو فعل من حكم غير ملزم (الندب أو الإباحة أو الكراهة) في البيان الشرعي إلى حكم ملزم (الوجوب أو الحرمة) أو العكس. وتقتضي أقوال بعض الفقهاء أن الإمام يتمتع بسلطة تعديل درجة إلزامية الحكم، إذ ترى هذه الأقوال أن للإمام أن يعدل حكم موضوعي أولى غير ملزم إلى حكم اجتهادي ملزم، يقول الدسوقي رحمه الله "طاعة (الإمام) في ما أمر به من مندوب أو مكروه واجبة"[1]، ويقول القرطبي رحمه الله عن الإمام "لو أمر بجائز فإن طاعته فيه واجبة ولما حلت مخالفته"[2]، ويروى عن النووي قوله "لو أمر الإمام بصوم ثلاثة أيام في الاستسقاء وجب ذلك عليهم بأمره حتى يجب تبييت النية"[3]، ويقول القرافي مقرراً قاعدة عامة "قرر في أصل الشريعة أن للمكلف أن ينشئ الوجوب في ما ليس بواجب في أصل الشرع، فينقل أي مندوب شاء فيجعله واجبا عليه.. وإذا تقرر أن الله تعالى جعل لكل مكلف الإنشاء في الشريعة لغير ضرورة فالأولى أن يجعل الإنشاء للحكام"[4].

أما تعديل نوع الحكم فيعني تعديل حكم شيء أو فعل من حكم يضفي المشروعية (أحكام الوجوب والندب والإباحة) عليه إلى حكم يسلب المشروعية (أحكام الحرمة والكراهة) عن ذلك الشيء أو الفعل أو العكس. وعادة ما ينطوي تعديل نوع الحكم على تعديل في درجته مثل تحريم المباح أو إيجاب المكروه.

ويفهم من أقوال بعض الفقهاء أن للإمام سلطة تعديل نوع الأحكام الموضوعية الأولية الواردة في البيان الشرعي. ويمكن أن نشير بهذا الصدد إلى ما هو مشهور بين الفقهاء من جواز تعديل الإمام حكم بعض الأشياء من الإباحة (أحكام

(1) الدسوقي، شمس الدين للشيخ محمد عرفه: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (دار إحياء الكتب العربية) 298/4.

(2) الحطاب: مواهب الجليل 279/6

(3) السيوطي: الأشباه والنظائر ص 527

(4) القرافي: الاحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام ص26.

المشروعية) إلى الحرمة (أحكام اللامشروعية). وقد مر بنا ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن للإمام سلطة إيجاب المكروه أي تحويل المكروه (أحكام اللامشروعية) إلى الواجب (أحكام المشروعية) وذلك مثل إيجاب التنفل بعد صلاة الصبح.

وإن كان ما سبق واضح الدلالة على أن من الفقهاء من يرون أن الإمام مخول سلطة تعديل الأحكام الموضوعية الأولية الواردة في البيان الشرعي سواء من حيث النوع أو درجة الإلزامية يتضح جلياً ما يعنيه ذلك من أن السلطة التشريعية المخولة للبشر في الإسلام تسمح، على الأقل في نظر الفقهاء المشار إليهم، بوضع قوانين مغايرة للأحكام الموضوعية الأولية الواردة في البيان الشرعي. وما يهمنا من ذلك هنا هو أن الإقرار بأن للإمام سلطة تعديل الأحكام يمكن أن يترتب عليه وجود فئتين من الأحكام اللازمة شرعاً هما فئة الأحكام اللازمة شرعاً بموجب نصوص البيان الشرعي، وفئة الأحكام اللازمة شرعاً بموجب سلطة الإمام التشريعية. ويقتضي ذلك أن يتسع نطاق أو محل فعل البغي ليضم إلى ما هو لازم شرعاً بموجب الأحكام الموضوعية الأولية ما قد يصبح لازما شرعا بموجب سلطة الإمام. ولا يخفى أنه بقدر ما تحتمل السلطة التشريعية للإمام الخلاف بقدر ما يمكن أن يثور الخلاف أيضاً حول مدى وجوب أو عدم وجوب اتساع محل فعل البغي ليضم الأحكام اللازمة بموجب سلطة الإمام التشريعية.

المطلب الثاني

شروط فعل البغي

بالإضافة إلى ما اشتُرِط ضمنياً من أن يكون محل فعل البغي هو إما اللازم شرعاً كما تفيد بعض التعريفات، وإما غير المعصية كما تفيد تعريفات أخرى، اشترط بعض الفقهاء صراحة توافر شرطين آخرين لفعل البغي وهذان الشرطان هما المغالبة والتأويل

شرط المغالبة:

1- لم ينص على شرط المغالبة صراحة سوى تعريفات قليلة منها تعريفاً "الدردير" "وابن عرفه" رحمهما الله. ويبدو أن أكثر التعريفات قد استغنت عن النص صراحة على شرط المغالبة باشتراطها المنعة أو الشوكة في البغاة، على اعتبار أن في اشتراط المنعة في البغاة اشتراط ضمني للمغالبة في فعل البغي، لأنه لا معنى لاشتراط المنعة والقوة في البغاة ما لم يكونوا ليظهروها في مواجهة الإمام أثناء فعل البغي، وإظهار القوة في مواجهة الإمام هو عين المغالبة له. ومما يوضح أن اشتراط المنعة في البغاة ينطوي على اشتراط ضمني للمغالبة في فعل البغي أنه لو كان الخارجون على طاعة الإمام ذوي منعة وقوة ولكن لم يستعملوا قوتهم هذه ضد الإمام ولم يقاوموه لا يعتبرهم الفقهاء بغاة وبالتالي لا يجيزون قتالهم. وربما لذلك يقول الماوردي "إنه لو امتنع قوم ذووا منعة عن

دفع الزكاة للإمام وأراد أخذها منهم وقدر عليها لرفعهم أيديهم عنها مع القدرة على الدفع عنها لم يقاتلهم" [1].

أما التعريفات التي لم تذكر لا المغالبة ولا المنعة في نصوصها فربما رأى أصحابها أن استعمال لفظ الخروج في التعريف قد يكفي بناء على أن المعهود في الخطاب الفقهي هو أن الخروج إنما يقصد به غالباً الخروج باستعمال القوة أي الخروج المشفوع بالمغالبة.

بيد أنه يبدو من مجمل حديث ابن حزم رحمه الله والذي لم يذكر لا المغالبة ولا المنعة، وإن كان قد استعمل لفظ الخروج في تعريف البغاة، أنه ربما لا يعتد في البغي بالمغالبة ولا يشترطها لا صراحة ولا ضمنا. ومما قد يفيد مثل هذا الفهم قوله " من خرج بتأويل هو فيه مخطئ... أو خرج طالبا غلبة في دنيا ولم يخف طريقا ولا سفك الدم جزافا ولا أخذ المال ظلما فهذا هو الباغي الذي يصلح بينه وبين من بغى عليه على ما في آية البغاة"[2]، ويدعم هذا الفهم أيضا أنه بينما لا يعذر البغاة عند أكثر الفقهاء إلا إذا اجتمع لهم المنعة والتأويل يبدو أنه يعذر البغاة عند ابن حزم رحمه الله إذا توافر لهم التأويل فقط أي حتى ولو لم تتوافر لهم المنعة[3].

2- يفسر الدردير المغالبة بأنها تعني إظهار "القهر ولو لم يقاتل الإمام وقيل المراد بها المقاتلة"[4]. ووفقا لهذا التفسير يمكن القول بأن للمغالبة عند الدردير مستويان هما:

(1) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، كتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير، تحقيق د. إبراهيم بن علي صندفجي (القاهرة، مطبعة المدني، 1987، ط1) ص101.

(2) ابن حزم: المحلي 104/11

(3) يقول الأستاذ عبدالقادر عودة رحمه الله (في التشريع الجنائي 685/2)" وخلاصة رأي الظاهريين أن كل من خرج مغالبة على الإمام بتأويل أو غير تأويل فهو باغ" فكأنه يرى أن الظاهرية يشترطون المغالبة.

(4) الدردير: الشرح الصغير 427/4

- مستوى القتال: ويعني قهر أو مغالبة الإمام بقتاله. ومع أن لفظ القتال قد يطلق لغة حتى على المضاربة بين فريقين بما لا يقتل عادة كالأيدي والنعال إلا أن العرف قد جرى باستعمال لفظ القتال على الاحتراب بما يقتل، أي القتال المسلح ولعل ذلك هو ما يعنيه هنا الدردير بلفظ يقاتل.

- مستوى دون القتال: لم يوضح الدردير ما المقصود تحديداً بالقهر دون القتال. وإذا اعتبرنا عدم التحديد قرينة على قصده كل ما قد يصدق عليه القهر بغير القتال المسلح، فإن ذلك قد يشمل القهر بالتهديد باستعمال القوة المسلحة (دون استعمالها فعلاً)، والقهر بالعنف غير المسلح كالضرب والاحتلال السلمي، والقهر بالوسائل السلمية كالحملات الصحفية والإضرابات والعصيان المدني والثورة الشعبية غير العنيفة والقهر بالحصار الاقتصادي.

ويبدو من أقوال العلماء أنه لا خلاف بين القائلين بشرط المغالبة أن المغالبة تتحقق بالقتال، ولكنهم يختلفون فيما إذا كانت المغالبة تتحقق بالقهر بما دون القتال أي القهر غير المسلح. وعلى سبيل المثال بينما يفهم من تفسير الحطاب للمغالبة بقوله "كأنهم يعنون بالمغالبة المقاتلة"[1] أن من الفقهاء من يرون أن المغالبة تتحقق بالقتال فقط، يفيد تفسير الدردير للمغالبة بأنها تعني إظهار "القهر ولو لم يقاتل الإمام وقيل المراد بها المقاتلة"[2] أن الدردير يرجح أن المغالبة تتحقق حتى بالقهر غير المسلح، وليس بالمقاتلة فقط.

3- القول بأن المغالبة تتحقق بالمقاتلة فقط تعني بأن المغالبة لا تتحقق إلا باستخدام القوة المسلحة، ومن صور استخدام القوة المسلحة الحروب (المسلحة). والحرب لها أشكال وصور عديدة. وليس فيما قرأته ما يفيد بأن الفقهاء يرون أن المغالبة تختص بشكل معين، كالحرب النظامية مثلا، دون غيره، كحرب العصابات مثلا، من أشكال الحرب.

---

(1) الحطاب: مواهب الجليل 278/6

(2) الدردير: الشرح الصغير 427/4

ومع أن المغالبة، بمعنى المقاتلة، لا تتحقق إلا باستخدام القوة المسلحة إلا أنه قد لا يصح اعتبار كل استخدام للقوة المسلحة ضد الإمام محققاً لشرط المغالبة له. فاغتيال الإمام، مثلاً، ينطوي على استخدام للقوة المسلحة ضده، ولكنه استخدام للقوة المسلحة على سبيل الاغتيال غدراً، وليس على سبيل المقاتلة مواجهة كما يوحي لفظ المغالبة.

4- لا يوضح لفظ المغالبة بمعنى المقاتلة، أي الطرفين بدأ القتال أو بدأ باستخدام القوة المسلحة، ولم يتضمن أي من نصوص تعريفات القائمة ما يفيد قطعا اشتراط أن يكون البغاة هم من بدأوا القتال أو استخدام القوة المسلحة، وإن كان أكثرها تفيد، من خلال اشتراط المنعة أو الإشارة إلى كون البغاة في عسكر أو في حالة حرب، قدرة وربما استعداد البغاة لاستخدام القوة.

5- القول بأن المغالبة لا تتحقق إلا بالمقاتلة يعني أن الخروج غير المصحوب باستخدام الخارجين للقوة المسلحة لا يعتبر بغيا. بيد أن عدم اعتبار الخروج غير المصحوب بالقوة المسلحة بغيا لا يعني بالضرورة اعتباره خروجا مشروعا. وفي المقابل فإن القول بأن المغالبة تتحقق حتى بالقهر غير المسلح يتيح اعتبار أي معارضة للإمام مصحوبة بمحاولة قهره، ولو بالوسائل السلمية كالمظاهرات الشعبية والإضرابات والعصيان المدني بل وحتى الحملات الإعلامية بغيا يشرع للإمام، في حالة توافر شروط البغي الأخرى، استخدام القوة المسلحة في مواجهتها وإخمادها أو منعها.

شرط التأويل:

تنص معظم التعريفات صراحة على أن التأويل شرط في اعتبار فعل ما بغيا. ولم يرد في صلب تعريفي ابن المرتضى والمظفر رحمهما الله لفظ التأويل، ولكنهما نصا على ما يفترض أنه وظيفة أي تأويل ومقصد كل باغ متأول من تأويله وهو "إظهار أنه محق والإمام مبطل" ولعله لذلك عقب مظفر رحمه الله على تعريفه بقوله "فهذا يسمى باغيا متأولاً"[1]، وقال ابن المرتضى رحمه الله

(1) مظفر: البيان الشافي 784/4

"إظهار كونهم محقين ومنه شبهة بني حنيفة في منع الزكاة"[1] فهما إذن يشترطان التأويل.

ويبدو من منطوق تعريفاتهم أن الدردير وخليل وابن حزم رحمهم الله، لا يشترطون التأويل. وحقيقة الأمر أن الدردير وخليل وإن كانا لا يشترطان التأويل في الباغي اسما -أي الباغي بمعنى أوسع- فإنهما يشترطانه في الباغي حكما- أي الباغي الذي يثبت له الفقهاء أحكاماً معينة مثل سقوط الضمان عنه- إن كان الإمام عادلاً ولكنهما لا يشترطانه حتى للباغي حكماً إن كان الإمام غير عادل. يقول الدردير "الخارج على غير العادل كالمتأول"[2] أي أنه يعتبره باغيا حكما ويسقط عنه الضمان وإن لم يكن متأولاً. وبالمثل فإن ابن حزم وإن كان يسمي الخارج على الإمام العادل بدون تأويل باغيا إلا أنه لا يعتبره باغياً حكماً ولا يعذره إن لم يكن متأولاً.

ولم يرد ذكر التأويل في تعريف الحصفكي رحمه الله ولكنه ربط، في موضع من حديثه عن البغي، بين الخوارج والتأويل معتبراً التأويل مانعاً من تكفيرهم وموجبا لهم حكم البغاة، وهو يورث الباغي القاتل إذا كانت له شبهة ويحرمه الإرث إن لم تكن له شبهة. ويفهم من كلام ابن عابدين، شارح مصنف الحصفكي، أنه يفترض أن الحصفكي يشترط التأويل[3].

أما العاملي والنجفي فلم ينصا على التأويل في تعريفيهما ولا يشترطانه "حكى عنهم أيضاً اشتراط أن يكونوا على المباينة بتأويل يعتبرونه ولم نجد لهم ما يدل عليه"[4].

ويتضح لنا مما سبق أن بعض من لم يشترطوا التأويل في نصوص تعريفاتهم قد اشترطوه في مواضع أخرى خارج نص التعريف، ومنهم من لم يشترطه للباغي

---

(1) ابن المرتضى: أحمد بن يحيى: البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (بيروت، مؤسسة الرسالة) 414/6.

(2) الدردير: الشرح الصغير 429/4

(3) ابن عابدين: رد المحتار 261/4

(4) النجفي: جواهر الكلام 234/21

اسما واشترطه للباغي حكما ومنهم من نفى ضمنيا اشتراطه إذا لم يكن الإمام عادلا، ومنهم من يصعب تحديد موقفه من التأويل أو رأيه في اشتراطه أو عدم اشتراطه على وجه الدقة، وفي كل الأحوال لم أقف على نفي مطلق وصريح لشرط التأويل إلا عند بعض فقهاء الجعفرية[1]. على أن مما تجدر ملاحظته أن بعض من نص من الفقهاء على شرط التأويل قد انتهوا - كما سيرد البيان لاحقا- إلى طرد نفس حكم البغي بتأويل، بما فيه سقوط الضمان، على البغي بدون تأويل وهو ما يتناقض مع مقتضى اشتراطهم للتأويل.

2- لم يعن الفقهاء كثيرا بتحديد المقصود أو المراد من لفظ التأويل بشكل دقيق. وفي مواضع متفرقة من كتاباتهم نجد فقهاء يربطون بين مفهوم التأويل ومفاهيم أخرى مثل مفاهيم الرأي (الكاساني) أو الدين (مالك) أو الديانة (الحصفكي) أو الاجتهاد (ابن حزم وابن قدامة) أو الشبهة (الدردير وابن المرتضى) أو العذر (النووي)، ولكن من غير تصريح أو تلميح بأن التأويل هو، تحديدا، الرأي أو الدين أو الديانة أو الاجتهاد أو الشبهة أو العذر. ومعلوم أن هذه المفاهيم وخاصة إذا ما أخذناها بمعانيها الفقهية غير متطابقة المعاني، بل كثيرا ما يقابل بين بعضها الفقهاء على أساس أنها أضداد كما هو الحال مثلا بين الدين والرأي.

---

(1) يرى الأستاذ/ عبد القادر عودة رحمه الله (في كتاب التشريع الجنائي 2/ 683) أن مما يختلف فيه المالكية عن المذاهب الثلاثة الأخرى عدم اشتراطهم التأويل، فكل من خرج مغالبة هو عند المالكية "باغ سواء كان متأولا أو غير متأول" ويرى (في صفحة 685) أن الظاهرية أيضاً لا يشترطون التأويل.. وربما يكون هذا تعميما غير دقيق مصدره هو الحكم على مواقف المذاهب من التأويل من نصوص تعريفات بعض فقهائها فقط. وعلى النقيض من الأستاذ عودة ذهب آخرون إلى إدعاء إجماع الفقهاء على شرط التأويل. يقول الأستاذ بلال صفي الدين (في بحثه غير المنشور، جريمة البغي- ص266) "يجمع الفقهاء على اشتراط وجود التأويل لعد الخارجين على جهاز الحكم بغاة ومعاملتهم معاملة البغاة".

والتأويل لغة هو بيان ما يؤول إليه الأمر، وفي الشرع قد يطلق التأويل على التفسير أو نوع معين منه. أما في اصطلاح فقه الأصول فيعرف التأويل بأنه "صرف اللفظ عن ظاهره بدليل"[1].

وقد ذهب ابن عابدين رحمه الله إلى اختيار المعنى الأصولي للتأويل في تفسير لفظ التأويل الذي استعمله الحصفكي رحمه الله في حديثه عن الخوارج، يقول ابن عابدين رحمه الله "قوله بتأويل أي بدليل يأولونه على خلاف ظاهره كما وقع للخوارج الذين خرجوا من عسكر علي"[2] ولكن لا يفيد التأمل في أمثلة التأويلات التي أوردها أصحاب هذه التعريفات أنها تأويلات قائمة على المعنى الاصطلاحي الأصولي للتأويل.

فاحتجاج مانعي الزكاة في عهد الإمام أبي بكر رحمه الله بآية (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم) [3] واحتجاج خوارج النهروان على الإمام علي رحمه الله بآية (إن الحكم إلا لله)[4]، هما في تقديرنا احتجاجان مبنيان على الأخذ بظاهر النصوص؛ أي التفسير بالظاهر وليس على التأويل الاصطلاحي. أما تسمية إتهام أهل الجمل وأهل صفين للإمام علي، رحمهم الله، بالتهاون في الاقتصاص من قتلة الإمام عثمان رحمه الله ومطالبتهم له بالاقتصاص منهم تأويلا فأشبه أن تكون توسعا تعسفيا في استعمال لفظ التأويل. ولعله لا يدانيها في التعسف سوى تسمية البعض لاتهام قتلة الإمام عثمان له بالتهاون في محاسبة ولاته ومطالبتهم له بالانخلاع تأويلا.

وإذا كان ما سبق يفيد عدم وجود اتفاق بين أصحاب هذه التعريفات على معنى أو مدلول محدد للفظ التأويل يغدو واردا أنهم ربما استعملوا لفظ "التأويل" في تعريفاتهم أو حديثهم عن البغي عموما لمعان أو دلالات غير

---

(1) خلاف، عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه (الكويت، دار القلم، 1972، ط10) ص164.

(2) ابن عابدين: رد المحتار 262/4

(3) سورة التوبة- 103

(4) سورة يوسف- 40

متطابقة. وربما استعمل بعضهم لفظ التأويل لمعنى أوسع مما استعمله فيه البعض الآخر وبحيث أن ما قد يعتبر تأويلاً عند البعض قد لا يعتبر بالضرورة تأويلاً عند البعض الآخر.

والافتراض بأن الفقهاء ربما استعملوا لفظ التأويل لمعان مختلفة يمكن دعمه بأمثلة منها أنه بينما يبدو أن المرتد ليس له تأويل بتاتاً عند ابن قدامة رحمه الله "إذا ارتد قوم فأتلفوا مالا للمسلمين لزمهم ضمان ما أتلفوه سواء تحيزوا أو صاروا في منعة أو لم يصيروا.. لأنهم أتلفوه بغير تأويل"(1)، فإن المرتد بل وحتى المشركين لهم تأويل عند ابن الهمام رحمه الله، والذي يدافع عن سقوط الضمان عن المرتد قائلاً "لأنه أتلف عن تأويل فاسد والفاسد من التأويل يلحق بالصحيح إذا ضُمت إليه المنعة في حق الدفع أي نفي الضمان وصار كما في منعة أهل الحرب وتأويلهم"(2). وفي مثال آخر نجد أنه يبدو أن مجرد دعوى الأحقية والأولوية أو العصبية وطلب الرئاسة لا يعتبر أصلاً تأويلاً عند البعض كابن حزم رحمه الله الذي يقول "ومن قام لغرض دنيا فقط كما فعل يزيد ابن معاوية ومروان بن الحكم وعبدالملك بن مروان في القيام على ابن الزبير وكما فعل مروان فهؤلاء لا يعذرون لأنهم لا تأويل لهم أصلاً وهو بغي مجرد"(3). ولكن يبدو أن مجرد دعوى الأحقية أو الحق مما يعد تأويلاً عند البعض الآخر حيث يقول مثلاً الحصفكي رحمه الله عن الباغي إذا قتل عادلاً "إذا قال الباغي وقت قتله أنا على باطل لا يرثه اتفاقا لعدم الشبهة وإن قال أنا على حق في الخروج على الإمام وأصر على دعواه ورثه"(4)، ويقول ابن عابدين رحمه الله والذي يشترط التأويل في البغاة أن على الإمام إذا خرج عليه قوم "أن يسألهم

---

(1) ابن قدامة المغني: 122/8

(2) ابن الهمام، كمال الدين محمد: شرح فتح القدير (المطبعة الكبرى الأميرية، مصر 1318هـ) 414/4.

(3) ابن حزم: المحلى 98/11

(4) الحصفكي: الدر المختار 265/4

عن سبب خروجهم فإن كان لظلم منه أزاله وإن لدعوى أن الحق معهم والولاية لهم فهم بغاة"[1].

وبينما يعتبر جمهور الفقهاء الحجة التي خرج على أساسها أهل الشام وأهل الجمل على الإمام علي، رحمهم الله، تأويلا لا يراها آخرون تأويلا وفي ذلك يقول، مثلا، النجفي رحمه الله "فقد عرفت عدم اعتبار الشبهة أيضاً في البغي للقطع بكون أهل الجمل وصفين منهم ولا شبهة لهم"[2]. ولا أدري إن كان في تسمية مالك وسحنون رحمهما الله لأهل الشام بأهل العصبية ما يفيد ضمنا بأن خروجهم لم يكن عن تأويل وإنما عن عصبية" ولقد سألت مالكا عن أهل العصبية الذين كانوا بالشام قال مالك أرى للإمام أن يدعوهم إلى الرجوع والى مناصفة الحق بينهم فإن رجعوا وإلا قوتلوا"[3]. ويقول ابن شاس رحمه الله "وأما أهل العصبية وأهل الخلاف لسلطانهم بغيا بلا تأويل فيؤخذون بالقصاص ورد المال"[4].

3- لا ينتهي الخلاف بين الفقهاء حول التأويل عند اختلافهم على اشتراطه أو عدم اشتراطه أو اختلافهم على معناه و-بالتالي - اختلافهم على ما يعد وما لا يعد تأويلاً بل يمتد الخلاف عليه بينهم إلى ما يعتد به وما لا يعتد به من التأويل. فبينما اكتفت بعض التعريفات (القرافي) باشتراط مطلق التأويل ذهبت تعريفات أخرى إلى وصف التأويل بأوصاف مختلفة يفهم منها أن التأويل المعتبر في البغي عندهم ليس هو مطلق التأويل وإنما تأويلات معينة. ولم يتفق الفقهاء في تحديد هذه التأويلات المعتبرة حيث تباينت أوصافهم المقيدة للتأويل المعتبر من السائغ (ابن قدامه) إلى المشتبه (الشعراني) والباطل ظنا (البجيرمي) والفاسد الذي لا يقطع بفساده (الأنصاري) وغير الفاسد (ابن

(1) ابن عابدين: رد المحتار 264/4

(2) النجفي: جواهر الكلام 234/21

(3) مالك ابن أنس: المدونة الكبرى (مطبعة السعادة، مصر، 1323هـ) 47/3.

(4) المواق، أبي عبدالله محمد بن يوسف: التاج والإكليل لمختصر خليل (طرابلس ليبيا، مكتبة النجاح) 279/6

حزم) والمحتمل (الماوردي). ومـن الواضـح أن هـذه التعابـير ليسـت متطابقـة المعاني. ومشيراً إلى اختلاف الفقهاء حول التأويل المعتبر يقول النـووي رحمـه الله "إن كان بطلانه مظنوناً فهو معتبر وإن كان بطلانه مقطوعـا بـه فوجـهان، أوفقهما لإطلاق الأكثرين: أنه لا يُعتـبر كتـأويل المرتديـن وشـبهتهم والثـاني يُعتبر ويكفي تغليطهم فيه وقد يغلط الإنسان في القطعيات"[1].

ولا أعلم فقيها اشترط في نص تعريفه أن يكون التأويل صحيحا. وصحيـح أن بعضهم اشترط أن يكـون التـأويل سـائغاً ولكـن ليـس بـالضرورة أن يكـون التأويل السائغ تأويلا صحيحا على أن بعـض الفقـهاء أوردوا تعابـير تفيـد بـأن التأويل المعتبر أصلا هو التأويل الصحيح وأن غير الصحيـح إنمـا يعتـبر إذا ألحـق بالصحيح بشرط المنعة فكأنهم يشترطون أن يكون التأويل صحيحـاً، يقـول ابـن الهمام رحمه الله "الفاسد من التأويل ملحق بالصحيح إذا ضُمـت إليـه المنعـة في حق الدفع أي نفي الضمان"[2].

وهكذا يتبين من البنود السابقة أن الفقهاء قد اختلفوا في اشتراط التأويل في البغاة واختلفوا في بيان المقصود بالتأويل كما اختلفوا في تحديـد مـا هـو المعتـبر منه[3].

---

(1) النووي، أبو زكريا يحيى بـن شـرف: روضـة الطـالبين وعمـدة المفتـين (المكتـب الإسـلامي) 51/10.

(2) ابن الهمام: شرح فتح القدير 414/4

(3) وبالمثل هناك تباين بـين الكتـاب الإسـلاميين المعـاصرين في مـا يتعلـق بـالمقصود بالتـأويل وتحديد ما هو المعتبر منه في البغـي. وعلـى سـبيل المثـال يقـول الأسـتاذ عـودة (في كتابـه التشريع الجنائي 679/2) "التأويل المقصود هو إدعاء سبب للخروج والتدليل عليه ويستوي أن يكون التأويل صحيحاً أو فاسداً لا يقطع بفساده". ويفـهم مـن أقـوال الأسـتاذ الدكتـور البوطي (في كتابه الجهاد في الإسلام ص 168) أنه يرى أن التأويل" رأى اجتهادي لـه وجـه يمكن قبوله ولو بوجه ضعيف". ويقول الأستاذ بلال في دراسته غير المنشورة (جريمة البغي، ص 266) أن التأويل هو "إدعاء البغاة أن خروجهم لم يكن إلا لتطبيـق الشـريعة الإسـلامية بحسب فهمهم المبني على الأدلـة لكيفيـة هـذا التطبيـق ولا يشـترط في تأويلـهم إلا أن لا يكون مناقضا لقطعيات الدين التي يكفر منكرها".

4- كان ذلك عن صحة التأويل في حد ذاته أو صحة علاقته بالحقيقة أما عن قوة علاقة التأويل بالمتأول (الباغي) فإنها- في تصنيفها الثنائي- تكون إما علاقة قوية أساسها الإيمان والاقتناع، وإما علاقة ضعيفة قوامها التظاهر والاصطناع. وفي الحالة الأولى يكون الباغي مؤمنا فعلا بصحة تأويله ويكون التأويل هو السبب الحقيقي أو الدافع الفعلي له لإتيان الفعل الذي يراه هو مشروعا ويراه غيره بغيا، وهكذا تكون العلاقة بين التأويل وفعل البغي في هذه الحالة علاقة قوية حقيقية. أما في الحالة الثانية فإن الباغي (الخارج) يتظاهر بأنه مقتنع بتأويله بينما هو غير مقتنع به في قرارة نفسه، وإنما اضطر إلى إدعاء الاقتناع به ليكون له مجرد مبرر يبرر به فعل البغي الذي يدفعه إليه سبب آخر قد يعوق إعلانه أو التصريح به تحقيق أهدافه غير المعلنة. وقد يكون الدافع لإظهار تأويل ما هو التحايل لإسقاط العقوبة لاشتراط الفقهاء التأويل لسقوط العقوبة. وهكذا تكون العلاقة بين التأويل وفعل البغي في هذه الحالة الأخيرة علاقة ضعيفة غير حقيقية أو بالأحرى غير موجودة أساسا.

والسؤال الذي يثيره التحليل السابق للعلاقة بين التأويل وفعل الباغي هو كيف ينظر الفقه إلى هذه العلاقة بين التأويل وفعل البغي؟ هل يبني أحكامه على أساس التمييز بين العلاقة الحقيقية والعلاقة الكاذبة أو المصطنعة أم أنه يساوي بين العلاقتين على ما بينهما من تضاد؟

ما وقفت عليه عند الفقهاء بخصوص هذا الأمر لا ينم عن كثير اهتمام منهم بتفصيل القول فيه. ولعل من القليل الذين أشاروا إليه صراحة، ولو في اقتضاب، ابن المرتضى رحمه الله والذي لا يرى فرقاً من حيث الأحكام الفقهية بين أن تكون العلاقة حقيقية أو كاذبة. وقد جاءت إشارته إلى ذلك في شرحه لقوله الوارد في تعريفه "من يظهر أنه محق والإمام مبطل" حيث عقب عليه قائلا "وسواء كان إظهاره لذلك عن اعتقاد جازم أو لا عن اعتقاد"[1]، أي سواء كان الباغي متيقنا من صحة تأويله أو لا يعتقد صحته. وبالمثل يقول مظفر مشيرا إلى

(1) ابن المرتضى: شرح الأزهار 555/4

الباغي الذي يظهر أنه محق والإمام مخطئ "سواء علم أنه مخطئ في فعله أو ظن الإصابة فهذا يسمى باغيا متأولاً"[1].

ولا أعلم فقيها قال بضرورة التمييز بين الحالتين، أي حالة العلاقة الحقيقية بين التأويل وفعل البغي وحالة العلاقة غير الحقيقية بين التأويل وفعل البغي أو الفعل غير المشروع، عند التحقق مما إذا كان خروج ما يعد بغياً أم لا.

ومع أن النيسابوري رحمه الله قد أعرب عن تخوفه من استغلال البعض التأويل للتهرب من العقاب على جرائمهم حيث قال "ولو أسقطنا الضمان لأبدت كل شرذمة من أهل الفساد تأويلاً وفعلت ما شاءت وفي ذلك إبطال للسياسات"[2]، إلا أنه لم يشر إلى ضرورة التمييز بين كون التأويل سبباً سابقاً للفعل سبق العلة للمعلول (العلاقة الحقيقية بين التأويل والفعل) وبين كونه مجرد مبرر للتهرب من العقوبة (العلاقة غير الحقيقية بين التأويل والفعل).

(1) مظفر: البيان الشافي 784/4

(2) النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد: تفسير غرائب القرآن (المطبعة الكبرى، بولاق مصر، 1329هـ)86

المبحث الثاني

الباغي

1- أشارت معظم التعريفات للباغي بصيغة الجمع مستخدمة ألفاظاً تدل عادة على الجماعة مثل فرقة أو قسم أو طائفة أو قوم.. وقد أكد أصحاب بعض هذه التعريفات، مثل ابن قدامة رحمه الله ضرورة أن يكون الخروج من جماعة وأن تكون الجماعة كبيرة ليعد ذلك الخروج بغياً، وذكروا أن الخارجين على الإمام إذا كانوا جماعة صغيرة لا يعتبرون بغاة. يقول ابن قدامة: "الخارجون عن قبضة الإمام أصناف أربعة... الثاني قوم لهم تأويل إلا أنهم نفر يسير لا منعة لهم كالواحد والاثنين والعشرة ونحوهم فهؤلاء قطاع طريق في قول أكثر أصحابنا"[1].

ومع أن تعريفي ابن المرتضى ومظفر، يتحدثان عن الباغي بصيغة المفرد إلا أن ظاهر تعريفيهما يقتضي أن يكون للباغي جماعة لاشتراطهما المنعة وهي لا تكون عادة من غير جماعة، ويوضح ذلك أكثر اشتراط تعريف مظفر أن يكون للباغي فئة.

والأرجح أنه ما كانت لتتفق معظم التعريفات على الإشارة بشكل أو بآخر، للباغي بصفة الجمع إلا لأن أصحابها يشترطون الجماعية في البغاة؛ أي

(1) ابن قدامة: المغني 10/49.

يرون أنه لا بد أن يكون الخارجون على الإمام جماعة؛ ليصح اعتبارهم بغاة اصطلاحا. بيد أن النص الوارد آنفاً لابن قدامة رحمه الله واضح الدلالة على أن القصد من اشتراط الجماعة ليس هو الجماعة في حد ذاتها بقدر ما هو كون الجماعة مظنة المنعة. ويستنتج ذلك مما دل عليه النص المذكور من عدم الاعتداد بالجماعة الصغيرة التي ليست هي مظنة المنعة رغم أنه يصدق عليها لغة اسم أو وصف الجماعة.

وبينما ذهب الكثير من الفقهاء إلى اشتراط الجماعة في البغي وبنوا على ذلك أن الفرد الواحد إذا خرج على الإمام، ولو بالقوة المسلحة، لا يعتبر باغياً ولا ينطبق عليه أحكام البغاة، وإنما يعامل إما معاملة قاطع الطريق، كما يرى البعض مثل ابن قدامة، أو معاملة المجرم العادي كما يرى البعض الآخر مثل الشيرازي، ذهب البعض إلى عدم اشتراط الجماعة في البغي فقد صرح العاملي رحمه الله، ويوافقه في ذلك النجفي رحمه الله وإن لم يصرح به في تعريفه، بأن الخارج "باغ واحداً كان أو أكثر"[1]. ويقول القوجاني "ولكن عن بعض الجمهور جريان حكم البغاة حتى على الواحد إذا خرج بالسيف[2]" وأورد ابن قدامة "وقال أبو بكر لا فرق بين الكثير والقليل وحكمهم حكم البغاة"[3]. ويفهم من كلام ابن حزم رحمه الله أنه ربما يرى أن الباغي يمكن أن يكون فرداً أو جماعة.

كذلك، قد لا يعني استعمال تعريف ما لصيغة الجمع في الحديث عن الباغي اشتراطه أن لا يكون البغي إلا من جماعة ومن ذلك مثلاً تعريف الدردير رحمه الله الذي أشار للباغي بلفظ الفرقة وشرحها قائلاً: "أي طائفة من المسلمين وهذا بالنظر للغالب وإلا فالواحد قد يكون باغياً"[4].

على أنه ليس من الواضح إذا كان الدردير رحمه الله يسمي الخارج الفرد على الإمام باغياً بالمعنى الفقهي العام أو المعنى الاصطلاحي للباغي. فالدردير

(1) النجفي: جواهر الكلام 322/21.

(2) القوجاني، عباس (محقق وشارح): جواهر الكلام للنجفي 322/21.

(3) ابن قدامة:المغني 49/10.

(4) الدردير: الشرح الصغير 427/4.

رحمه الله يسمي مثلاً الخارج بدون تأويل باغياً ولكن ليس بالمعنى الفقهي الاصطلاحي للبغي وإنما بالمعنى الفقهي العام للباغي. ولعل تسميته للخارج الفرد على الإمام باغياً من قبيل ذلك خاصة وأنه يشترط في فعل البغي أن يكون مغالبة أي قهراً، والمغالبة من قبل الفرد للإمام وجيشه غير معتادة.

2- تشترط أغلب التعريفات، صراحة، أن يكون البغاة ذوي منعة أو شوكة أو قوة؛ ويترتب على ذلك أن الخارجين على الإمام بدون منعة لا يعتبرون في نظر أصحاب التعريفات التي تشترط المنعة، بغاة.

ومع أن بعض التعريفات لم تنص على المنعة إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة عدم اشتراطها المنعة. فتعريف الحصفكي رحمه الله، مثلاً، لم ينص على المنعة ولكنه يعتبر المنعة في حكم البغي "الحكم يدار على دليله وهو الاجتماع والامتناع"[1] ، واشتراط الحصفكي رحمه الله، المنعة هو ما يفيده شرح ابن عابدين رحمه الله لمتنه.

ولأن المنعة أمر نسبي، قد يختلف الناس في تقدير توافرها أو عدم توافرها لشخص أو جماعة ما، حاول بعض الفقهاء وضع ضوابط لتقديرها، فمنهم (ابن الهمام) من يقدر أن يكون البغاة من المنعة والقوة بحيث يكونون قد ظهروا على بلدة ولهم عسكر، ومنهم (ابن قدامة) من يقدّر أنّ تحقق المنعة للبغاة يقتضي أن يكون البغاة من القوة بحيث يحتاج الإمام في كفهم إلى استخدام الجيش، ومنهم (الأنصاري) من يشترط أن يكون للبغاة رئيس مطاع لأن من ليس فيهم مطاع لا قوة لهم، بينما يرفض البعض (البهوتي) صراحة اشتراط وجود مطاع أو إمام لتحقق المنعة أو القوة. ويقدّر البعض أن المنعة قد تكون حصناً يلاذ به "له منعة يتحصن فيها ويلوذ بها إما حصن أو مدينة أو عشيرة تقوم بقيامه وتقعد بقعوده"[2] .

---

(1) ابن قدامة: المغني 49/10.

(2) ابن المرتضى: شرح الأزهار 556/4.

وبالإضافة إلى ما ذكره الفقهاء- على خلاف بينهم- مما يلزم توافره في البغاة لتحقق شرط المنعة لهم، هنالك عوامل أخرى يفترض أن تكون ذات تأثير على تقدير المنعة النسبية للبغاة. ومن تلك العوامل مدى قوة الطرف المواجه أي قوة الإمام. إذ من المفترض أنه كلما كان الإمام أكثر شوكة وقوة كلما زاد القدر المطلوب مما يستلزمه أو يقتضيه توافر شرط المنعة للبغاة، وكلما كان الإمام أكثر ضعفا كلما قل ما يلزم توافره للبغاة لتحقيق المنعة لهم.

ويعتبر الخلاف حول تقدير أو ضبط المنعة المعتبرة خلافاً فرعياً مقارنة بالخلاف المحتمل حول مبدأ المنعة. فالملاحظ أن بعض الفقهاء، لم تنص تعريفاتهم على المنعة وليس في كتاباتهم ما يفيد أنهم يشترطونها في الباغي، خاصة ومنهم، كما سبق الذكر، من يطلقون صفة الباغي حتى على الخارج الفرد والذي ليس من المعتاد أن لا تكون له منعة في مواجهة السلطة الحاكمة.

3- نصت بعض التعريفات، مثل تعريفات البجيرمي وابن قدامة والشيرازي رحمهم الله، على أن البغاة من المسلمين.

ويفهم من النص على كون البغاة من المسلمين أنه يشترط في الخارجين على الإمام أن يكونوا مسلمين لينطبق عليهم مصطلح البغاة، وهذا ما يؤكد عليه ابن عابدين، في شرحه قول الحصفكي "فإذا خرجت جماعة، مسلمون عن طاعته" حيث قال "قيد بذلك لأن أهل الذمة إذا تغلبوا على بلدة صاروا أهل حرب"[1].

وتأسيساً على ذلك فإن المواطنين غير المسلمين الذين يخرجون على الإمام لا يعدون عند البعض بغاة بالمعنى الفقهي الاصطلاحي، ولا ينطبق عليهم إذا خرجوا على الإمام، سواء لوحدهم أو بالاشتراك مع البغاة المسلمين، أحكام البغاة المسلمين كإسقاط الضمان "لأنه قد سقط الضمان عن المسلمين كي لا يؤدي إلى تنفيرهم عن الرجوع إلى الطاعة، وأهل الذمة لا حاجة بنا إلى ذلك فيهم"[2].

---

(1) ابن عابدين:رد المحتار 4/113

(2) ابن قدامة : المغني 121/8.

ولكن تفيد أقوال البعض أن النص في التعريف على كون البغاة من المسلمين لا يعني بالضرورة كون الإسلام شرطا في معاملة الخارجين على الإمام معاملة البغاة، فابن جماعة رحمه الله، مثلا، ينص تعريفه على أن البغاة من المسلمين "إذا خرج على الإمام طائفة من المسلمين لهم شوكة ومنعة وقصدت خلعه أو تركت الانقياد لطاعته أو منعت حقا من الحقوق الواجبة بتأويل أظهرته ولم يقدر على ردها إلى طاعته إلا بقتالها فهم البغاة"[1]، ومع ذلك فهو يرى أن الذميين إذا شاركوا البغاة المسلمين يعاملون معاملتهم "وإن استعانوا بأهل الذمة فأطاعوهم غير مكرهين لهم فحكمهم حكم البغاة"[2].

ومع أن أكثر التعريفات خلت من النص صراحة على كون البغاة من المسلمين، إلا أنه ليس في الوسع الجزم بأن كل التعريفات التي لم تصرح بذلك لم تفترضه ضمناً. وعلى سبيل المثال لم يرد في تعريف ابن المرتضى رحمه الله، التصريح بضرورة كون الباغي مسلماً، ولكن ابن المرتضى يرى أن أهل الذمة إذا شاركوا في البغي مع بغاة مسلمين لا يعاملون معاملة البغاة المسلمين بل ينتقض عهدهم إلا بشروط خاصة "وإذا استعان الباغي بالذمي من دون إكراه ولا جهل بالتحريم انتقض عهده" [3].ولكن في المقابل نجد أن تعريف الدردير رحمه الله، لم يصرح بكون البغاة من المسلمين، وفي اتساق مع ذلك يرى أن يعامل الذمي إذا خرج مع الباغي المسلم المتأول معاملة الأخير، ولم يذكر لذلك أية شروط خاصة "ولا يعد خروجه مع المتأول نقضاً للعهد فلا يضمن نفساً ولا مالاً"[4].

---

(1) ابن جماعة، بدر الدين: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د.فؤاد عبد المنعم (قطر، رئاسة المحاكم الشرعية، 1985م ط1) ص240.

(2) ابن جماعة: تحرير الأحكام ص 246.

(3) ابن المرتضى: البحر الزخار 419/6.

(4) الدردير: الشرح الصغير 430/4.

إذن من الخطأ الاعتماد على نصوص التعريفات فقط لتحديد اشتراط أو عدم اشتراط أصحابها الإسلام في البغاة. ويمكن الرجوع للأحكام والشروح التي تضمنتها المباحث المتعلقة بالبغاة وأهل الذمة في مصنفات الفقيه المعني لمعرفة موقفه من اشتراط الإسلام في البغاة. وقد يعد من التعميم المخل إطلاق القول بأن الخارج غير المسلم لا يعد أو يعد في الاصطلاح الفقهي باغيا[1].

4- تحدث بعض الفقهاء عن تحيز البغاة أي تجمعهم في مكان ينفردون به عن غيرهم. ومع أنه يبدو أن جمهور الفقهاء لا يرون الانفراد بمكان شرطاً في البغاة إلا أنه يفهم من أقوال بعض الفقهاء أنهم ربما يرون ذلك شرطاً في البغاة أو في قتالهم. يقول التمرتاشي، رحمه الله "إذا خرج جماعة مسلمون عن طاعته وغلبوا على بلد دعاهم إليه فإن تحيزوا مجتمعين حل لنا قتالهم بدءا حتى نفرق جمعهم"[2]. وعلق على هذا القول ابن عابدين رحمه الله قائلا "الظاهر أن ذكر البلد بيان للواقع غالباً لأن المدار على تجمعهم وتعسكرهم وهو لا يكون إلا في محل يظهر فيه قهرهم والغالب كونه بلدة فلو تجمعوا في برية فالحكم كذلك"[3]. ويقول الماوردي متحدثاً عن شروط قتال البغاة" الشرط الثاني: أن يعتزلوا عن دار أهل العدل بدار ينحازون إليها ويتحيزون بها كأهل الجمل وصفين"[4]. وقد علل البعض اشتراط التحيز المكاني[5] بأنه من مستلزمات شرط لا يتم إلا به وهو شرط المنعة، يقول النووي رحمه الله "وشرط جماعة من الأصحاب للشوكة أن يتفردوا ببلدة أو قرية أو موضع من

---

(1) انتهت بعض الدراسات المعاصرة إلى أن الإسلام شرط في البغاة...وعلى سبيل المثال يقول د. يوسف الهادي الشال (في كتابه جرائم أمن الدولة وعقوبتها في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، القاهرة ، المختار الإسلامي، 1976م-ط1، ص93) عن الخروج على الإمام :" من غير جماعة لا يعتبر بغياً ومن غير المسلمين لا يعتبر بغياً".

(2) التمرتاشي: تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة (مطبعة الحلبي، مصر ، 1966، ط2) 264/4.

(3) ابن عابدين: رد المحتار 4/264.

(4)الماوردي: قتال أهل البغي ص67.

(5)اختارت بعض الكتابات المعاصرة أيضاً اشتراط الحيز المكاني في البغاة.يقول مثلا أحمد فتحي بهنسي متحدثا عن شروط البغاة في كتابه (المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي: دار القلم 1961 ص63) "أن يكون لهم منعة وحوزة".

الصحراء، وربما قيل يشترط كونهم في طرف من أطراف ولاية الإمام بحيث لا يحيط بهم أجناده والأصح الذي قال به المحققون إنه لا يعتبر ذلك"[1].

ويشبه اشتراط بعض الفقهاء الحيز المكاني لاعتبار الخوارج على الإمام بغاة اشتراط القانون الدولي المعاصر[2] لاعتبار الثوار المعارضين لحكوماتهم محاربين أن يكون في حوزتهم جزء من الكيان الإقليمي للدولة الأصل يمارسون عليه سلطات السيادة.

ومقتضى اشتراط الحيز المكاني هو أنه طالما أن أفراد الفئة الخارجة على الإمام ظلوا غير متحيزين أو مستقلين مكاناً عن من هم في طاعة الإمام "أهل العدل" لا يصح اعتبارهم بغاة يشرع قتالهم. ويلاحظ أن هذا المقتضى ينسجم مع حرص الإسلام الشديد على التحوط من الإضرار بغير المستهدفين بالقتال. فبينما من شأن نشوب قتال في غياب تمايز مكاني بين الخارجين على الإمام وباقي المواطنين "أهل العدل" أن يزيد من احتمال تعرض المواطنين بما فيهم غير المقاتلين كالأطفال والنساء للضرر وربما القتل من قبل الإمام وقواته فإن من شأن تحيز البغاة في مكان يفصلهم عن باقي المواطنين أن يقلل كثيراً من احتمال تعرض المواطنين للضرر عند نشوب القتال. وربما كان حرص الشرع على مراعاة مثل هذا التمايز المكاني بين أطراف القتال المشروع شرعاً أحد أسباب عدم منح الشرع الإذن للصحابة بالقتال إلا بعد أن حدث تمايز مكاني بين المسلمين والمشركين بأن أصبح للمسلمين دار خاصة بهم في المدينة.

5- على النقيض مما صرح به البعض كالبجيرمى من أنه لا يشترط في البغاة أن يكون لهم إمام، ذهب بعض الفقهاء إلى أنه يشترط في البغاة أن يكون لهم إمام. يقول النووي رحمه الله: "وهل يشترط أن يكون فيهم إمام منصوب أو منتصب؟ وجهان ويقال قولان أصحهما عند الأكثرين لا يشترط"[3]. ويشير البعض إلى أن الشافعي رحمه الله ممن يشترط الإمام في البغاة حيث أنه أورد

---

(1) النووي، روضة الطالبين 52/10.

(2) أبو هيف، د.علي صادق : القانون الدولي العام (منشأة المعارف، الإسكندرية) ص 174.

(3) النووي: روضة الطالبين 52/10.

ضمن وصفه للبغاة "نصبوا إماماً"[1]، ويقول "نزعم نحن وأنت أنه ليس لنا قتالهم ما لم ينصبوا إماماً"[2]، كما يقول على لسان محاوره دون أن يعترض "إن أهل البغي ما لم ينصبوا إماماً ويظهروا حكمهم يقاد منهم في كل ما أصابوا"[3]. ومثل ذلك قول بركات رحمه الله " متى فقد شرط من شروط الخروج على الإمام يترتب على أفعالهم مقتضاها لأنهم ليسوا بغاة لانتفاء حرمتهم وذلك بأن لم يكن لهم شوكة أو كانت ولكن لم يكن لهم إمام مطاع لهم كما ذكر..."[4].

والبعض لم يشترط أن يكون للبغاة إمام ولكنه اشترط أن يكون لهم مطاع كما في تعريف الأنصاري وعلل البعض اشتراط المطاع بأنه مما يستلزمه شرط الشوكة، يقول النووي رحمه الله: "يجب القطع بأن الشوكة لا تحصل إذا لم يكن لهم متبوع مطاع إذ لا قوة لمن لا يجمع كلمتهم مطاع"[5].

واختار البعض أن من يخرجون على الإمام يعتبرون بغاة سواء كان لهم قائد أو رئيس أم لا، ولكن يميِّز بين من لهم رئيس ومن ليس لهم رئيس في طريقة القتال. يقول مكي رحمه الله: "فذو الفئة يجهز على جريحهم ويتبع مدبرهم ويقتل أسيرهم وغيرهم يفرقون"[6] وأوضح شارح هذا القول أن المقصود بذي الفئة "الطائفة والعدة يجتمعون تحت لواء رئيس"[7] والمقصود بغيرهم "من لا يرأسهم رئيس"[8]. ووفقاً للماوردي رحمه الله فإن وجود أو عدم وجود رئيس أو "إمام" للفئة الخارجة على الإمام لا يمنع من قتالها، ولكن لذلك أثر على حكم أفعالها وأوامرها وحكم تنفيذ من يخضعون لها، من المواطنين، لأوامرها إذ أن كلها

---

(1) الشافعي، محمد بن إدريس: موسوعة الإمام الشافعي، الكتاب الأم، توثيق وتنسيق د. أحمد بدر الدين حسون (دار قتيبة/1996، ط1) 202/9.

(2) الشافعي: موسوعة الشافعي 221/9.

(3) الشافعي: موسوعة الشافعي 237/9.

(4) بركات: حل ألفاظ عمدة السالك 302/2.

(5) النووي: روضة الطالبين 52/10.

(6) مكي ، محمد جمال الدين : اللمعة الدمشقية 407/2.

(7) العاملي، زين الدين الجيفي: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية 407/2.

(8) العاملي: الروضة البهية 407/2.

تصبح في حالة عدم وجود رئيس أو إمام غير مشروعة وغير مجزئة لمن ينفذونها أو يخضعون لها، يقول الماوردي "إن امتنعت هذه الطائفة الباغية من طاعة الإمام ومنعوا ما عليهم من الحقوق وتفردوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام فإن فعلوا ذلك ولم ينصبوا لأنفسهم إماما ولا قدموا عليهم زعيما كان ما اجتبوه من الأموال غصبا لا تبرأ منه ذمة وما نفذوه من الأحكام مردودا لا يثبت به حق، وإن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إماما اجتبوا بقوله الأموال ونفذوا بأمره الأحكام لم يتعرض لأحكامهم بالرد ولا لما اجتبوه بالمطالبة"[1].

ومرة أخرى يلاحظ أن اشتراط بعض الفقهاء وجود قيادة للفئة الخارجة على الإمام يشبه اشتراط القانون الدولي المعاصر[2] وجود حكومة للثوار لاعتبارهم محاربين.

6- يبدو أن ابن المرتضى، رحمه الله، يذهب إلى أن الخارج على الإمام لا يعد باغيا إلا إذا صح عنده أن من خرج هو عليه إمام صحت إمامته ووجبت طاعته، فهو يحث المسلم على البحث في صحة استيفاء الداعي للإمامة لشروطها ثم يقول "وبعد الصحة تجب طاعته"[3].و لعل ذلك هو نفس رأي الجلال، رحمه الله، والذي يقول مشيرا للإمام "إن تخلف من لم يحصل له ظن إمامته عنه بل مباينته جائزة وذلك ظاهر على القول بصحة تعدد الأئمة"[4] ويقول الصنعاني، رحمه الله" لا يعد من عارض داعيا باغيا وخارجا عليه إلا إذا خرج على إمام يعتقد الخارج أنه أي الذي خرج عليه إمام كامل الشروط"[5]، بل حتى ولو خرج خارج على الإمام بعد مبايعته له لاكتشافه عدم استيفائه شروط الإمامة لا يعد باغيا يقول الصنعاني، رحمه الله "قد يكون القائم على المسمى بالإمام ممن بايعه وشايعه ثم ظهر له عدم كماله

---

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية (مطبعة مصطفى البابي، مصر، 1973، ط3) ص63.

(2) أبو هيف : القانون الدولي العام ص 174.

(3) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى: كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار (1972، ط4) ص315.

(4) الجلال، الحسين بن أحمد: ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار 2495/4.

(5) الصنعاني، ابن الأمير: منحة الغفار على ضوء النهار 2495/4.

بالمنصب واستجماعه شرائطه فإذا كان كذلك فكيف يعد هذا باغياً مع أنه لم يخرج على إمام عنده ولا بغي عليه"[1].

7- في ما عدا الشروط المذكورة آنفاً، لم أجد ذكراً عما إذا كان أي من الاعتبارات الأخرى التي تتمايز بها الجماعات يمكن أن يكون لها أثر في تحديد ما إذا كانت الجماعة الخارجة بغاة أم لا. ومن بين تلك الاعتبارات التي لم يشر الفقهاء إلى أي أثر لها على حكم الجماعة الخارجة اعتبارات رعاها الفقه أحياناً وبنى عليها أحكاماً فقهية. ونكتفي هنا بذكر "اعتبار واحد كمي وآخر نوعي من تلك الاعتبارات. فعلى الرغم من الاتجاه الفقهي الذي يرى إلزامية رأى الأكثرية في ما كان موضع اجتهاد من الشئون العامة، وعلى الرغم مما ذكره بعض الفقهاء من أن لعدد أو حجم الجماعة الخارجة اعتباراً في التكييف الشرعي لهذه الجماعة إما كقطاع طرق (إن كان العدد صغيراً)، وإما كبغاة (إن كان العدد كبيراً) لم أقف للفقهاء على أي قول ينص على أن من شأن ازدياد عدد الجماعة الخارجة بحيث تصبح تمثل الأغلبية الساحقة للأمة أو الشعب أن يستدعي أو يستلزم رفع أو نفي صفة البغي عنها. وبالمثل، مع أن الفقهاء يوكلون لأهل الحل والعقد مهمة عقد الإمامة، ومنهم من يجيز لهم عزل أو إقالة الإمام، إلا أني لم أقف لهم على قول ينص على ضرورة التمييز في الحكم على الجماعة الخارجة على الإمام بين ما إذا كان أفرادها من العامة فقط أم أنهم يمثلون، أو من بينهم، جماع أهل الحل والعقد.

وإذا ما صح أو تأكد، فإن من شأن عدم مراعاة الاعتبارين المذكورين سابقا في تحديد حكم الجماعة الخارجة أن يتيح إمكان اعتبار أو إعلان الأمة أو الشعب المسلم كله بغاة يشرع للإمام قتالهم وردهم للطاعة إذا ما امتنعوا عن طاعته، ولو في أمر خلافي أو محل اجتهاد. ولا يخفى ما في ذلك من تغليب لرأي أو إرادة فرد من أفراد الأمة على رأي وإرادة الأمة الإسلامية كلها، خلافا لما تقتضيه بعض

---

(1) الصنعاني: منحة الغفار 2556/4.

المقولات الفقهية مثل مقولة إلزامية الإجماع أو حتى رأي الأكثرية (الجمهور) ومقولة حق الأمة في خلع الإمام.

8- على خلاف الآخرين ممن ضمتهم قائمة التعريفات، والذين لم أقف لهم في ما قرأت على ذكر لاحتمال أن يكون الباغي هو الإمام، صرح ابن حزم رحمه الله بأن الباغي قد يكون هو الإمام"وأما من دعا إلى أمر بمعروف أو نهي عن منكر وإظهار القرآن والسنن والحكم بالعدل فليس باغياً بل الباغي من خالفه وبالله تعالى التوفيق وهكذا إذا أريد بظلم فمنع من نفسه سواء أراده الإمام أو غيره"[1]، "ولم نجد الله تعالى فرق في قتال الفئة الباغية على الأخرى بين سلطان وغيره، بل أمر تعالى بقتال من بغى على أخيه المسلم عموماً حتى يفيء إلى أمر الله تعالى (وما كان ربك نسيا) وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام (من قتل دون ماله فهو شهيد) أيضاً عموم لم يخص معه سلطان من غيره"[2]. كذلك يقتضي تعريف أطفيش أن الباغي يمكن أن يكون هو الإمام لأنه ليس ممتنعاً كلياً أن يخالف الإمام الشرع ومما يعضد ذلك أن اطفيش ممن يرى مشروعية عزل الإمام بل وقتاله "فإذا أحدث الإمام وحارب وكان المسلمون غالبون قتلوه"[3]

ويفهم من أقوال بعض من لم تضمهم قائمة التعريفات من الفقهاء أنهم يرون أن الإمام قد يعد باغياً ويعامل معاملة البغاة، وعلى سبيل المثال يرى الجويني أن الإمام إذا " تواصل منه العصيان وفشى منه العدوان وظهر الفساد وزال السداد وتعطلت الحقوق والحدود"[4] ينصب، إذا تيسر، إمام آخر يقوم بدرء الأول" فإن أذعن فذاك وإن تأبى عامله معاملة الطغاة وقاتله مقاتلة البغاة"[5] ويقول أيضاً: "ثم الثاني يدفعه دفعه للبغاة"[6] . ويقول الرقيشي" يثبت البغي

(1) ابن حزم: المحلى 98/11.
(2) المرجع السابق 99/11.
(3) اطفيش: شرح كتاب النيل 343/1/14.
(4) الجويني، أبو المعالي الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم تحقيق د. عبد العظيم الديب (مطبعة نهضة مصر 1401هـ ط2) ص106.
(5) الجويني: الغياثي ص 109.
(6) الجويني: الغياثي ص 126.

بأمور منها: أن يبطل الإمام الحدود ويتسلط على الرعية ويفعل فيهم بهوى نفسه فيستتيبونه فيصر على ذلك فيصير بعد الإمامة جبارا عنيدا فيكون بذلك باغيا على المسلمين يجوز لكل أحد قتله"[1].

9- خصصت التعريفات، إلا القليل، اسم الباغي للدلالة على الباغي اصطلاحا أو حكما أي الباغي الذي تتوافر فيه شروط معينة تترتب عليها أحكام فقهية خاصة بالبغاة. ولكن بعض الفقهاء ظلوا يستعملون اسم الباغي لمدلول أوسع يتمثل في ما يمكن تسميته بالباغي عموما أو الباغي لغة أو إسماً. فمثلا ابن حزم، رحمه الله، يطلق اسم الباغي على ثلاثة أصناف، صنف واحد فقط منها يمثل الباغي حكما. ومع أنه يطلق اسم الباغي حتى على الخارج بتأويل فاسد "الصنف الثاني"، والخارج بلا تأويل "الصنف الثالث" إلا أنه لا يعتبرهما باغيين حكما، أي لا يثبت لهما الأحكام الفقهية الخاصة بالبغي. فهو يتفق مع الفقهاء بأنهما ليسا باغيين حكما، ولكنه يختلف عنهم في أنه يسميهما بغاة بينما الآخرون لا يطلقون عليهما اسم البغاة.

وواضح من تعريف اطفيش أنه لم يشأ التقيد بتخصيص لفظ البغي للمعنى الفقهي الاصطلاحي الذي شاع بين الفقهاء، وآثر الإبقاء على استخدامه لذات المعنى الواسع الذي استخدمه فيه البيان الشرعي ويتبين ذلك بوضوح من موافقته على ما جاء في المتن الذي قام بشرحه من أنه "يثبت البغي في نفس أو مال أو فرج وفي كل فاحشة... ويكون في النفس مما يقتل به... وبما يتوهم منه قتل ويثبت به جرح... أو لا يثبت به جرح ويحصل به ألم أو لا يحصل... ويثبت في المال بنزعه أو إرادته أو بمنع منه أو بانتفاع به أو..."[2] ويشارك اطفيش في ذلك الرقيشى وربما سائر فقهاء الإباضية أيضا

وممن ظل يستخدم اسم الباغي لمعنى أوسع مما اصطلح عليه الفقهاء، الشوكاني رحمه الله الذي يطلق اسم الباغي على الباغي حكما، كما يطلقه

(1) الرقيشي، محمد بن سالم بن زاهر: كتاب النور الوقاد على علم الرشاد (وزارة التراث والثقافة العمانية، 1984) ص4

(2) اطفيش: شرح كتاب النيل وشفاء العليل 392/1/14

على من درج الفقهاء على تسميته بالمحارب أو قاطع الطريق، ولكنه لا يثبت للباغي (المحارب) الأحكام التي يثبتها الفقهاء للباغي حكما، يقول الشوكاني "الباغي أحد رجلين إما رجل بغى على جميع المسلمين أو بعضهم بنهب أموالهم وسفك دمائهم وهتك حرمتهم، فهذا قد جعل الله له حدوداً مذكورة في كتابه العزيز. وإما رجل بغى على إمام من أئمة المسلمين بعد اجتماع كلمتهم على دخولهم تحت طاعته سواء كانوا قليلا أو كثيراً فهذا تجب مقاتلته"[1].

على أن مما يجدر الانتباه إليه أنه بينما درج بعض الفقهاء على إطلاق اسم الباغي حتى على بعض من لا يثبتون لهم حكم البغاة اختار فقهاء آخرون عكس ذلك، حيث امتنعوا عن إطلاق اسم الباغي على البعض ممن يثبتون لهم حكم البغاة. فالحصفكي مثلا، لا يطلق اسم البغاة على بعض الخوارج على الأئمة، ولكنه يثبت لهم حكم البغاة، يقول الحصفكي، رحمه الله "الخارجون عن طاعة الإمام ثلاثة قطاع طرق وعلم حكمهم، وبغاة يجيء حكمهم وخوارج وهم قوم لهم منعة خرجوا عليه بتأويل يرون أنه على باطل أو كفر أو معصية توجب قتاله بتأويلهم ويستحلون دماءنا وأموالنا ويسبون نساءنا ويكفرون أصحاب نبينا صلى الله عليه وسلم وحكمهم حكم البغاة بإجماع الفقهاء"[2]. وبالمثل فإن ابن جماعة رحمه الله لا يطلق اسم البغاة على من لا يتوافر لهم شرطا التأويل والشوكة ولكنه يثبت لهم حكم البغاة" أما الخارجون عن طاعة الإمام بتأويل من غير شوكة لهم أو بشوكة بلا تأويل بل عنادا فلهم حكم البغاة"[3].

---

(1) الشوكاني، محمد بن علي: وبل الغمام على شفاء الأوام (مخطوطة رقم 303 بمكتبة الجامع الكبير صنعاء) ص 140.

(2) الحصفكي: الدر المختار 262/4.

(3) ابن جماعة: تحرير الأحكام ص 240.

المبحث الثالث

المبغي عليه

تنص تعريفات القائمة عموماً على أن المبغي عليه هو الإمام. ومع أن نصى تعريفي الأنصاري وابن الهمام لم يتضمنا ذكراً صريحاً بأن المبغي عليه هو الإمام يفيد مجمل حديثي الفقيهين المذكورين عن البغاة أنـهما أيضـاً "يحـددان المبغـى عليه بالإمام".

والأرجح أن التعريفات المذكورة لم تكن لتتفق أن تنص، صراحة أو ضمنـاً، على أن المبغى عليه هو الإمام إلا لأن أصحابـها يعتـبرون أن ذلـك مـن شـروط البغي، وهو ما يعني أنه ما لم يكن المبغي عليه هو الإمام لا يعـد الحـادث بغيـاً اصطلاحاً. ومما يعضد ذلك ما صرح به بعض الفقهاء من أن الخروج عـن طاعـة غير الإمام لا يعتبر بغياً، يقول الحطاب في سياق شرحه تعريف الخليل، رحمـهما الله، "قال في التوضيح" فخرج الخروج عن طاعة غير الإمام فإنه لا يسـمى بغيـاً اهـ يريد أو نائبه"[1]. كذلك صرح بعض الفقهاء أن ما قد يحدث من اقتتال بين طائفتين ليس بينهما إمام لا يعتبر بغيـاً اصطلاحـاً، ولا تنطبـق عليـه أحكامـه ، يقول المقدسي مثلاً "إن اقتتلت طائفتان لعصبية أو طلب رئاسـة فـهما ظالمتـان، وتضمن كل واحد منها ما أتلفت على الأخـرى"[2]، إلا إذا كـانت احداهمـا في

---

(1) الحطاب: مواهب الجليل 278/6

(2) المقدسي: الشرح الكبير 73/10

طاعة الإمام فيكون للأخرى حكم البغاة، ويقول ابن جماعة" ولو اقتتلت طائفتان في طلب رئاسة أو نهب مال أو غصبه من غير خروج على الإمام فهما ظالمتان على كل واحد ضمان ما تتلفه على الأخرى من نفس ومال"[1].

ومع ذلك يصح القول أنه بالرغم من أن تعريف اطفيش يفيد أن الخروج على الإمام يعد بغياً، إلا أن من الواضح أنه لم ينص على الإمام على سبيل الاشتراط، وإنما على سبيل بيان أن الإمام أحد المدلولات المحتملة للمبغى عليه. ومما يعضد ذلك أنه نص كذلك على أن إعلان الكفر يعد أيضاً بغياً، ومعلوم أنه ليس بالضرورة أن يكون في الكفر خروج على الإمام. كذلك يستفاد من ظاهر أقوال بعض الفقهاء أنها لا تشترط أن يكون المبغي عليه هو الإمام فقط بل يمكن أن يكون من عامة المسلمين يقول الشوكاني رحمه الله "لا فرق بين أن يكون البغي من أحد من المسلمين على إمامهم أو على طائفة منهم"[2]. ويفيد ما ذهب إليه بعض الفقهاء، كما ورد سابقاً، من أن الإمام قد يكون هو الباغي وليس المبغى عليه احتمال أن يكون المبغى عليه هو الأمة أو الشعب المسلم أو طائفة منه وليس الإمام.

2- إذا تقرر أن الفقهاء أو، بالأحرى، جمهورهم يشترطون أن يكون من وقع عليه الخروج هو الإمام، ليعد هذا الخروج بغياً يتعين أن لا يكون هناك بغي بمفهومه الفقهي الاصطلاحي إذا لم يكن يوجد إمام. ومما قد يترتب على ذلك أنه لو حدث أن خرج البعض طلباً للإمامة بالقوة في وقت خلو منصب الإمامة، كما في مثلاً الفترة ما بين انتهاء إمامة شخص واختيار إمام جديد، لا يعد هذا الخروج بغياً. ولم أقف في أقوال جمهور الفقهاء على ما يوجب مقاومة مثل هذا الخروج أو قتال القائمين به. وربما صح القول بأن اشتراط الكثير من الفقهاء- كما سيرد لا حقاً- وجود إمام لجواز قتال البغاة أو- عند البعض- حتى غيرهم من الجماعات المسلمة يقتضي أنه لا يجوز قتال

(1) ابن جماعة: تحرير الأحكام ص 247

(2) الشوكاني: الدراري المضيئة في شرح الدرر البهية (بيروت ، دار الجيل ، 1987) ص 503

الخارجين طلبا للإمامة في وقت خلو منصب الإمامة. بل إن ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن الخروج أو الدعوة "المسلحة" تعتبر طريقة مشروعة لولاية الإمامة يقتضي أنه لا يتعين اعتبار الجماعة الخارجة طلباً للإمامة في وقت خلو منصب الإمامة بغاة، وقد تجب الطاعة لها إن كان داعيها صالحاً لتولي الإمامة.

ووفقاً للبعض ، فإن عبارة خلو منصب الإمامة أوسع مدلولاً مما قد يتصور للوهلة الأولى. إذ أن المعني بالخلو هنا لا يقتصر على الخلو الفعلي فقط؛ أي بقاء منصب الإمامة غير مشغول بأي شخص كان ، وإنما يتسع ليشمل الخلو الحكمي أيضاً أي اعتبار منصب الإمامة خالياً حكماً، وإن كان في الواقع مشغولاً بشخص أو (إمام) ما. ومما قد يعد من حالات خلو منصب الإمامة حكماً حالات تمسك البعض بالإمامة، رغم أنها إما لم تثبت لهم أصلاً لسبب أو آخر مثل انعقاد البيعة لأكثر من شخص في وقت واحد، وإما أنها ثبتت لهم ولكنهم خلعوا أو انخلعوا عنها تلقائياً لاحقاً لسبب أو لآخر مثل الجنون المطبق. وأيا كان السبب فإنه إذا ما تقرر خلو منصب الإمامة حكماً لا يعد- وفقاً للتعريف الفقهي للبغي- الخروج طلباً للإمامة أثناءه بغياً.

ومما قد يذكر هنا ما يرويه البعض من أن علياً كان يرى أن الإمام عثمان، رحمهما الله، كان في حكم المخلوع لاستبداد أهله بالأمر دونه، وهو رأي يستتبع نفي صفة البغي عن الجماعة التي خرجت على الإمام عثمان وقتلته، تأسيساً على أن خروجها قد تم في وقت خلو منصب الإمامة.

ولا يخفى أنه مهما قد تكن الدوافع وراءه حميدة، فإن القول- كما يقتضي التعريف الفقهي للبغي- بأن الجماعة التي تخرج طلباً للإمامة بالقوة في وقت خلو منصب الإمامة لا ينطبق عليها وصف البغاة، ولا يشرع، كما يرى بعض الفقهاء، قتالها، يستتبع القول أنه ليس للأمة الإسلامية الدفاع المسلح عن حقها المشروع في الاختيار الشوروي لمن يتولى أمرها. ولا يتفق ذلك مع ما تؤكد عليه بعض الأقوال المأثورة من أن على الأمة أن تقاوم ولو بالقوة من يتعدى على

حقها في الاختيار الشوروي للإمام، يقول عمر بن الخطاب رحمه الله "من بايع رجل من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا"[1]. ولعل من المثير للغرابة أن لا يكون للأمة الإسلامية حق المقاومة المسلحة لمن يعتدي على حقها في شغل منصب الإمامة بمن ترى، بينما لأحد أفرادها (الإمام) حق قتال من يعتدي على إمامته.

3- لم يضمِّن أي من أصحاب التعريفات التي نصت على الإمام ذكراً لممثلي الإمام أو موظفيه في صلب تعريفاتهم، إلا أن بعضهم قد صرح في مواضع أخرى أن نائب الإمام كالإمام في اعتبار الخروج عليه بغياً، ومنهم الدردير، رحمه الله "ومثل الإمام نائبه"[2] والحصفكي، رحمه الله "عن طاعته أو طاعة نائبه"[3]. وهو ما يعني أنه قد يكون من الخطأ تفسير خلو تعريف ما من ذكر نائب الإمام كدليل على أن صاحبه لا يرى أن البغي على نائب الإمام كالبغي على الإمام.

وقد نص بعض الفقهاء الذين لم تضم القائمة تعريفاتهم على نائب الإمام في صلب تعريفاتهم، ومنهم الزرقاني الذي جاء في تعريفه أن البغاة "فرقة من المسلمين خالفت الإمام الأعظم أو نائبه لأحد شيئين، إما لمنع حق وجب عليها، من زكاة أو حكم من أحكام الشريعة المتعلقة بالله أو بآدمي، أو الدخول تحت طاعته بالقول والمباشرة باليد لحاضر والإشهاد على الدخول لمن غاب عنه إن كان كل منهما من أهل الحل والعقد، واعتقاد ذلك ممن لا يعبأ به ولا يعرفه فإنه حق لخبر (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)، أو خالفته لخلعه؛ أي إرادتها خلعه أي عزله لحرمة ذلك عليهم وإن جار"[4]

---

(1) سيرة بن هشام 338/4 .

(2) الدردير: الشرح الصغير 4 / 427

(3) الحصفكي: الدر المختار 4 / 264

(4) الزرقاني ، عبدالباقي: شرح الزرقاني على مختصر خليل (القاهرة ، مطبعة محمد أفندي مصطفى) 8 / 60

ولعل المقصود بنائب الإمام عند من يعتبر البغي عليه كالبغي على الإمام هو كل من يمثل سلطة الإمام وليس فقط، كما قد يُتوهم، من يشغل منصب نائب الإمام في الدولة الإسلامية. وأيضا لعلهم يشترطون لاعتبار الخروج على نائب أو ممثل الإمام كالخروج على الإمام أن يكون هذا الخروج مرفوضاً من قبل الإمام ويظل نائب أو ممثل الإمام متمتعاً بدعم الإمام.

4- لا تتفق التعريفات في تحديد من هو الإمام الذي يعتبر الخروج عليه بغياً، ويكون هو المبغي عليه، فقد اكتفت أكثر التعريفات بإطلاق لفظ الإمام دون شرط أو وصف مقيد، وكأنه لا اعتداد أبداً بحال الإمام في اعتبار الخروج عليه بغيا. بل صرحت بعض التعريفات، ومنها تعريفي البجيرمي والبهوتي رحمهما الله على أن الخروج على الإمام يعتبر بغياً حتى ولو كان الإمام جائراً أو غير عادل[1]. ويرى البعض أنه حتى من بدا من الفقهاء أنه يقيد أو يصف الإمام بالعادل مثل النووي والذي يقول: "الباغي في اصطلاح العلماء هو المخالف لإمام العدل"[2] لم يكن قصدهم اشتراط العدالة في الإمام، بل توضيح أن المقصود بالإمام هو إمام أهل العدل، ولو لم يكن هو عادلاً. يقول الشربيني رحمه الله "وما في الشرح والروضة من التقييد بالإمام العادل وكذا هو في الأم والمختصر، مراده إمام أهل العدل"[3].

وفي مقابل التعريفات التي أطلقت لفظ الإمام ذهبت تعريفات أخرى إلى وصف الإمام الذي يعد الخروج عليه بغياً بوصف أو بآخر. حيث وصفته بعضها، كتعريفي الدردير والحصفكي، بـ"الإمام الحق". وتصف أقوال ابن حزم رحمه الله الإمام الذي يعد الخروج عليه بغياً بأنه إما "الإمام الحق" وإما "الإمام المثل". والمعني بوصف "المثل" هو أن يكون الإمام، على الأقل ، مثل من خرجوا عليه سيرة وعدالة. أما إذا كان الإمام الذي حدث الخروج عليه أقل سيرة وعدالة

(1) لا يتفق هذا مع ما ذكره الإمام محمد أبو زهرة- في كتابه الجريمة ص 175- بأن "اشتراط عدالة الإمام في اعتبار الخارجين عليه بغاة أمر متفق عليه بين الأئمة".

(2) النووي: روضة الطالبين 50/10.

(3) الشربيني: مغني المحتاج 133/4.

ممن خرجوا عليه، فلا يعتبر الخارجون عليه بغاة. يقول ابن حزم عن الإمام "إن كان جائراً فقام أعدل منه وجب أن يقاتل مع القائم لأنه تغيير منكر"[1].

أما تعريف العاملي، رحمه الله فحدد الإمام الذي يعتبر الخروج عليه بغياً بالإمام المعصوم ولا نحسب أن تعريف النجفي، رحمه الله يقصد بالإمام العادل سوى الإمام المعصوم، ويفهم من تعريفهما أن الخروج على الإمام غير المعصوم لا يعتبر بغياً. وصحيح أن إطلاق التعريفات للفظ الإمام دون شرط أو وصف مقيد يوحي خطأ بأنه مهما كان حالة الإمام فإن الخروج عليه يعتبر بغياً إلا أن الأرجح هو أن أصحاب هذه التعريفات لا يقرون مثل هذا الإيحاء الخاطئ وغير المقصود؛ لأنه يتعارض مع النصوص الشرعية التي تجيز الخروج على الإمام إذا ما طرأت عليه متغيرات معينة كالكفر والجنون مثلاً. ومعلوم أن من أصحاب هذه التعريفات التي أطلقت لفظ الإمام كابن المرتضى وابن حزم، رحمهما الله من يجيزون الخروج على الإمام لأسباب دون الكفر والجنون.

وإذا كان مما يتنافى مع الدقة في التعبير أن بعض التعريفات التي أطلقت لفظ الإمام يجيز أصحابها الخروج على الإمام إن كان جائراً، فإن من الملفت للنظر أن وصف بعض التعريفات للإمام الذي يعد الخروج عليه بغياً بوصف "الإمام الحق" لم يمنع أصحابها أو بعضهم من أن يعدوا الخروج على الإمام الجائر والمتغلب بغيا. وعلى سبيل المثال فإن الدردير والذي يحدد تعريفه المبغى عليه بـ "الإمام الحق" يعد من البغاة من يأبون طاعة الإمام الجائر "يريدون عزله ولو جار"[2]. ولا شك أن من شأن ذلك أن يثير التساؤل حول ما المقصود بتعبير "الإمام الحق" في التعريفات التي تضمنته فهل الإمام الحق هو من ثبتت إمامته بالحق؛ أي بطريقة شرعية حتى ولو جار على الحق من بعد؟ أم هو من يحكم بالحق حتى ولو كانت إمامته قد تأسست بغير الحق؛ أي بطريقة غير شرعية؟ أم هو فقط الذي ثبتت إمامته بالحق وظل يحكم بالحق؟

---

(1) ابن حزم: المحلي 362/9

(2) الدردير: الشرح الصغير 418/4.

5- إن تعيين مدلول أي من لفظ الإمام أو عبارة الإمام الحق أمر يحتمل الكثير من الخلاف؛ نظراً لما بين الفقهاء من تباين في تحديد ما هي الشروط التي يتعين أن يستوفيها الشخص ليعد الإمام أو الإمام الحق. فبالرغم من أن ما يورده الفقه بهذا الخصوص يشكل في مجموعه قائمة طويلة مما يعرف بشروط الإمامة فإنه ما عدا شرط الإسلام لا يسلم أي من تلك الشروط من خلاف فقهي ما حول مدى لزومه أصلا، أو القدر الذي يلزم منه ليعد شخص ما الإمام أو الإمام الحق. بل حتى ذلك الشرط الوحيد المستثنى، أي شرط الإسلام، والذي يتصور أنه محل إجماع الفقهاء من حيث المبدأ لم يسلم من خلاف مقدر حول ما يثبت به للإمام وما يزول به عنه.

وكيفما كان تعدد وتشعب الخلاف النظري حول شروط الإمام فإن مما لا بد منه أن ينعكس ذلك الخلاف، وبشكل أكثر تعقيداً، على أية محاولة للتحقق على المستوى العملي مما إذا كان من واجه خروجا ما يستوفي شروط الإمام أو الإمام الحق التي تستلزم أو تسمح بالحكم بأن ذلك الخروج يعد بغيا. وإذا كان التاريخ الإسلامي يكشف أن هذا الأمر -ضمن عوامل أخرى- كان قد سبب إشكالا لبعض المسلمين وربما حتى بعض الصحابة في تبين الحكم أو الموقف السليم من أحداث الخروج التي شهدها عهد الخلافة الراشدة فإن التحقق مِن مَن يستوفي اليوم تلك الشروط الفقهية الموروثة بحيث يلزم اعتباره الإمام أو الإمام الحق الذي يعد الخروج عليه بغيا يمكن أن يكون أكثر تعقيداً وإثارة للخلاف؛ نظراً لما طرأ من متغيرات جعلت الواقع المشهود مختلفا عن الواقع الذي في ظله بلور قدامى فقهاؤنا تصوراتهم للإمامة وشروطها. ولغرض التوضيح يمكن أن نتناول بإيجاز في ما يلي اثنين فقط من تلك المتغيرات المعاصرة التي يصعب، وقد لا ينبغي، تجاوزها عند محاولة تحديد المدلول المعاصر لما عناه الفقهاء بـ"الإمام" أو "الإمام الحق". وهذان المتغيران هما تعدد حكام دار الإسلام ودولها والتوزيع الدستوري المعاصر للسلطات.

i- تعدد حكام دار الإسلام ودولها:

السائد في الفقه الإسلامي هو وجوب وحدة الإمامة، انطلاقاً من الإيمان بعدم مشروعية أن يكون للمسلمين في العالم سوى إمام واحد. وبناء على ذلك فإن المعهود في الخطاب الفقهي الموروث هو أن الإمام يقصد به إمام كافة المسلمين. ومع أن بعض الفقهاء قد أجازوا تعدد الأئمة إلا أنه يفهم من بعض أقوال الفقهاء أنه إذا ما تعدد حكام المسلمين فإن أياً منهم لا يعد إماماً "الحق المتبع في ذلك أن واحداً منهما ليس إماماً إذ الإمام هو الواحد الذي به ارتباط المسلمين أجمعين"[1]. و"إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما"[2]. ولأنهم لا يعدونهم أئمة منع بعض الفقهاء إطلاق اسم أو لقب الإمام أو الخليفة أو أمير المؤمنين على حكام المسلمين إذا ما تعددوا "ولا يسمى أمير المؤمنين إلا أن يملك جميع أراضي الإسلام"[3]. واختار بعض الكتاب المحدثين[4] أن يطلقوا على حكم حكام المسلمين إذا ما تعددوا اسم الخلافة الناقصة أو غير الكاملة واعتبروها خلافة ضرورة تنتهي بانتهاء الضرورة.

وإذا ما كان تعدد حكام المسلمين يمنع- وفقاً لبعض الفقهاء- اعتبار أو حتى تسمية أي منهم إماماً فإن ما هو قائم اليوم من تعدد مقنن لحكام المسلمين ودولهم قد يثير التساؤل حول ما إذا كان أي من حكام العالم الإسلامي اليوم يعد من وجهة نظر التراث الفقهي إماماً أو إماماً حقاً يمكن أن يشكل الخروج عليه بغياً بالمفهوم الفقهي للبغي.

---

(1) الجويني: الغياثي ص 177

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية ص12

(3) اطفيش: شرح كتاب النيل وشفاء العليل 14/ أول/372.

(4) انظر مثلا السنهوري ، عبدالرزاق أحمد: فقه الخلافة وتطورها (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993 ، ط2 ص144) "لا يجوز في نطاق الخلافة الصحيحة وجود أكثر من خليفة .. إن تعدد الخلفاء يكون مقبولاً فقط في نظام الخلافة الناقصة".

ii - التوزيع الدستوري المعاصر للسلطات:

يغلب على التراث الفقهي التأكيد على لزوم تخويل الإمام مختلف السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وتركيزها في شخصه وبحيث لا يكاد يبقى هناك مجال لقيام سلطة عامة مستقلة عن الإمام وتلزمه طاعتها.

وفي ضوء ذلك فإن ما نلاحظه اليوم من إقدام الدولة الإسلامية بشكل متزايد على تبني ما يشهده العالم المعاصر من اتجاه متنامٍ لنقل أكبر قدر ممكن مما كان للحكام من سلطات إلى المواطنين أو الشعب، وتوزيع ما تبقى من السلطات العامة على هيئات عامة مستقلة تراقب وتحد من سلطات بعضها البعض، يشكل متغيراً آخر يجعل من محاولة التأكد مِن ما هي السلطة المناظرة في الدول الإسلامية اليوم للإمام أو الإمام الحق الذي اعتبر الفقهاء الخروج عليه بغياً مهمة غير سهلة ومثيرة للخلاف.

فبينما لا ينسجم مع ما هو معهود في التراث الفقهي من تشخيص للإمامة، أي شغلها بشخص أو فرد معين، تحديد السلطة المناظرة للإمام اليوم بأي من أو مجموع الهيئات الدستورية الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية، لا يكاد النظام الدستوري القائم على توزيع السلطات والفصل بينها ومأسستها يتيح وجود شخص حاكم له من السلطات ما يجعله النظير المطابق، وخاصة من حيث السلطات، للإمام الحق كما يصوره التراث الفقهي.

6- يلاحظ أن البعض، وخاصة -ولكن ليس فقط- الكتاب المحدثين، قد استخدموا ألفاظاً أو عبارات أخرى من مثل السلطان والخليفة وولي الأمر وسلطة الدولة وجهاز الحكم ورئيس الدولة و... الخ للدلالة على المبغي عليه. والأرجح أن بعض الألفاظ المذكورة ومنها الخليفة وولي الأمر تزامن أو سبق استخدامها في الخطاب الفقهي استخدام لفظ الإمام. وفي المقابل، يبدو أن استخدام البعض الآخر منها، مثل سلطة الدولة ورئيس الدولة، لم يعهده الخطاب الفقهي إلا مؤخراً.

وقد جاء استخدام الألفاظ والعبارات المذكورة للدلالة على المبغي عليه، إما على سبيل الإحلال؛ أي استبدال هذه الألفاظ بلفظ الإمام في نص تعريف البغي، وإما على سبيل الشرح؛ أي توضيح أن المعني بلفظ الإمام هو تلك الألفاظ أو بعضها. ولعل مرد استخدام الألفاظ المذكورة على سبيل الشرح هو الاعتقاد بأنها تمثل مترادفات أكثر تداولاً أو حداثة لغوية للفظ الإمام الذي لم يعد معهوداً و،ربما، ليس مرغوباً أيضاً استخدامه لقباً للحاكم. أما استخدامها على سبيل الإحلال فيحتمل أن يكون مرده إما الاعتقاد بأنها مرادفة للفظ الإمام، ولا جناح في استبدال المترادفات ببعضها، وإما الاعتقاد بأنها مغايرة للفظ الإمام من حيث المدلول، وهو ما لا يخلو من إشارة ضمنية إلى خطأ أو عدم دقة تحديد المبغي عليه في التعريف الفقهي المعاصر للبغي بلفظ الإمام وتفضيل تحديده ببعض تلك الألفاظ.

وصحيح أنه قد جرى العرف اللغوي على استخدام بعض تلك الألفاظ ومنها الخليفة، كألفاظ مرادفة للفظ الإمام إلا أنه لا يبدو أن الاستخدام اللغوي الشائع للبعض الآخر من تلك الألفاظ، ومنها سلطة الدولة ورئيس الدولة، يدعم فكرة استخدامها كمرادفات للفظ الإمام.

وعلى سبيل المثال فإن عبارة سلطة أو سلطات الدولة يقصد بها عادة السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية. وإذا صح ما هو سائد في الكتابات المعاصرة من أن ما يناظر المعني بلفظ الإمام في التعريف الفقهي للبغي هو السلطة التنفيذية أو رئاستها، تبين أن عبارة سلطة الدولة أوسع مدلولاً من لفظ الإمام وأن استخدامها بدلاً عن لفظ الإمام قد يوهم أو يوحي بأن الخروج على سلطات أو جهات أخرى غير الإمام، كالسلطة التشريعية، يعد أيضاً بغياً ولو لم يكن فيه خروج على الإمام، وهو ما لا يتفق مع التعريف الفقهي الموروث للبغي.

ومع شيوعه، فإن استخدام الخطاب الفقهي المعاصر عبارة رئيس الدولة للدلالة على المعني بالإمام في التراث الفقهي لا يسلم من إثارة التساؤل حول

مدى دقة أو صحة ما يفترضه هذا الاستخدام من ترادف عبارة رئيس الدولة مع لفظ الإمام بمفهومه الفقهي الموروث. فبالإضافة إلى ما تقدم عن التقسيم الدستوري للسلطات يمكن الإشارة هنا إلى ما درج عليه "الفقه الدستوري" والخطاب السياسي المعاصر من استعمال عبارة رئيس الدولة للدلالة على مناصب متباينة السلطات، ولا تمثل بالضرورة- حتى في الدساتير الإسلامية الحديثة- السلطة العليا دستورياً كما يُفترض - على الأقل من منظور التراث الفقهي- في منصب الإمام. وإذا ما تغاضينا بهذا الصدد عن أن منصب رئيس الدولة يختزل أحيانا إلى مجرد منصب تشريفي ليس له سلطات دستورية ذات مغزى، لا ينبغي أن يغيب عن الذاكرة أن التنظيم الدستوري المعاصر للسلطات غالباً ما يقوم على إيجاب طاعة رئيس الدولة لسلطة عامة أخرى (السلطة التشريعية)، وخضوعه لإرادتها على الأقل في بعض الحالات، وهو ما لا يخلو من تناقض مع ما يفترضه الفقه[1] من وجوب أن يكون الإمام هو السلطة العليا، ولا ينبغي أن تَعْلُوهُ أو توازيه أية سلطة تحد من سلطاته أو تلزمه طاعتها.

وبالمثل، يتعين البحث عما إذا كان من المناسب التحول إلى استخدام عبارة ولي الأمر بدلاً عن لفظ الإمام الذي فضل الفقهاء استخدامه في تعريفاتهم للبغي، رغم أن عبارة ولي الأمر كانت متداولة بينهم. ومن غير العسير ملاحظة أن عبارة ولي الأمر يمكن أن تثير، إذا ما استخدمت للدلالة على المبغي عليه، بعض اللبس والخلاف، نظراً لما تعارف عليه الخطاب الفقهي من استخدام عبارة ولي الأمر لمدلول أوسع من مدلول لفظ الإمام. ومما يتبادر إلى الذهن بهذا الصدد الاختلاف المشهور بين العلماء في تحديد ما إذا كان أولو الأمر الذين أمر الخطاب الشرعي بطاعتهم (وأولي الأمر منكم) هم العلماء أم الأمراء أم كلاهما؛ وما يمكن أن يترتب على ذلك من خلاف حول مَن مِن الأمراء والعلماء تلزمه طاعة

(1) انظر التعريفات الفقهية للخليفة أو الإمام وغير ذلك من الأقوال الفقهية التي تقتضي نفي جواز خضوع الإمام لأي سلطة أو إرادة أخرى وتؤسس لمثل قول السنهوري (في كتاب: فقه الخلافة- ص204) "ويجب أن يتمتع الحاكم (الخليفة) بحرية تامة في مباشرة ولايته فإذا أصبح خاضعاً لإرادة أخرى غير إرادته فإنه يكون فقد حرية التصرف وبذلك تسقط ولايته".

الآخر. ولعل ما يشهده الفكر الإسلامي المعاصر من خلاف حول العلاقة الشرعية بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية المعاصرة وربما -أيضاً إلى حد ما- الخلاف الدائر حول ما يعرف بولاية الفقيه ليس إلا امتداداً لذلك الخلاف القديم وغير المحسوم حول مدلول أولي الأمر الذين تجب شرعاً طاعتهم.

وقد يخطر في البال أن ما تتميز به عبارة ولي الأمر من مرونة دلالية تتيح إمكانية تفسيرها وفقاً للمتغيرات الظرفية واختلاف وجهات النظر، قد يرجح أفضلية استخدامها على استخدام لفظ الإمام في تحديد المبغي عليه. بيد أن مما يعيب مثل هذه الخاطرة إغفالها لحقيقة أن المرونة الدلالية تعد من منظور التعريف مصدر عيب أكثر منها مصدر ميزة؛ لتعارضها مع ما يستلزمه التعريف من الابتعاد عن استخدام الألفاظ غير ظاهرة الدلالة تفادياً للبس والخلاف.

المبحث الرابع

الهدف من البغي

لا تنص أغلب تعريفات البغي على هدف أو قصد معين من الخروج على الإمام، ولكن بعض التعريفات تضمنت ذكراً ما لهدف أو أكثر من الخروج على الإمام، وقد أشارت هذه التعريفات للهدف، أو عبرت عنه، باستخدام ألفاظ مثل لفظ يروم كما في تعريف الشيرازي رحمه الله "رامت خلعه"، وتعريف ابن قدامة رحمه الله "يرومون خلعه"، أو لفظ يبغي كما في تعريف القرافي رحمه الله "يبغون خلعه"، أو باستخدام حرف اللام كما في تعريف خليل رحمه الله "لمنع حق أو لخلعه".

ويتمثل الهدفان اللذان تضمنتهما هذه التعريفات في:

- خلع الإمام.
- منع الإمام حقا واجبا.

وقد اكتفت بعض التعريفات (تعريف الشيرازي وابن قدامة) بذكر هدف واحد فقط هو هدف خلع الإمام بينما أضافت بعضها (تعريف القرافي وابن خليل) إليه هدف منع الإمام حقا واجبا.

ويصح تصور الهدفين المذكورين كهدفين متباينين. فالخروج بهدف منع الإمام حقا ليس بالضرورة خروجا بهدف خلعه كما أنه ليس بالضرورة أن يكون الخروج على الإمام بهدف خلعه مصحوبا بمنعه حقا واجبا. والخروج على الإمام بهدف خلعه يعني الرفض الكلي لإمامته بينما ليس بالضرورة أن ينطوي منع الإمام حقا ما على رفض لإمامته. ومن حيث المشروعية قد يشرع خلع الإمام ولكن لا يشرع أبدا منع حق لمن وجب له من إمام أو غيره.

على أنه يصح القول أيضاً بأن الخلع غير المشروع للإمام هو منع لحق وجب له؛ وهو حق الاستمرار في الإمامة فمن حق الإمام أن يستمر في إمامته ما لم يطرأ ما يبطل إمامته أو يجيز خلعه. ووفقا للرأي الفقهي السائد فإن حق الاستمرار في الإمامة حق دائم للإمام ما دامت حياته ولا يجوز تقييده بزمن معين. ومن الفقهاء من يعتبر الاستمرار في الإمامة ليس مجرد حق للإمام وإنما يعتبره أحد واجباته التي لا يجوز له التخلي عنها. ومن هذا المنظور يمكن القول أن هدف خلع الإمام -طالما كان غير مشروع- يندرج تحت هدف منع الإمام حقا واجبا. وحيث أن هدف خلع الإمام لا يكون بغيا إلا إذا كان غير مشروع يتضح أن ذكر هدف منع الإمام الحق يمكن أن يغني عن ذكر هدف خلع الإمام. وإن كان لا يصح العكس أي لا يغني ذكر هدف خلع الإمام عن ذكر هدف منع الإمام الحق.

وليس من الواضح تماماً من نصوص أو شروح التعريفات محل الدراسة ما إذا كان ذكر أحد أو كلا الهدفين المذكورين في بعض التعريفات قد ورد من باب ذكر ماهو الغالب في الخروج على الأئمة أو ذكر أمثلة للأهداف المحتملة منه، أم أنه ورد على سبيل الاشتراط؛ أي لبيان أن الخروج على الإمام لا يشكل بغيا ما لم يتوافر له أحد أو كلا الهدفين المذكورين. وإن كان لا بد من ترجيح أحد

الأمرين، يلاحظ أن ترجيح القول بأن ذكر أحد أو كلا الهدفين المذكورين في التعريفات المشار إليها قد ورد على سبيل الاشتراط لا يبدو منسجما مع مضامين فقه أصحاب هذه التعريفات. ولبيان ذلك يمكن الإشارة إلى أن بعض الفقهاء لم ينصوا في تعريفاتهم، كما سبق الذكر، إلا على هدف خلع الإمام، والافتراض بأنهم قد نصوا عليه على سبيل الاشتراط يقتضي القول بأنهم لا يعدون من البغي الخروج على الإمام فقط بهدف منعه حقا واجبا وبدون استهداف خلعه، لكن ذلك لا يتفق مع مضمون فقه هؤلاء الفقهاء. وعلى سبيل المثال لم ينص تعريف ابن قدامة إلا على هدف خلع الإمام، ولكن من المعلوم أن ابن قدامة رحمه الله يعتبر الخروج على الإمام بهدف فقط منعه حقا واجبا، وبدون استهداف خلعه، بغيا.

وبالمثل فإن الافتراض بأن الفقهاء الذين ضمنوا تعريفاتهم الهدفين المذكورين قد قصدوا بذلك اشتراطهما في البغي يقتضي القول بأنهم لا يعدون من البغي الخروج الذي لا يتوافر له أحد الهدفين المذكورين، وذلك كالخروج على الإمام لا بهدف خلعه ولا بهدف منعه حقا واجبا وإنما بهدف مطالبته بشيء لا يتعلق بمنع حقوق آخرين مثل مطالبة الإمام بإعادة انتخابات عامة لسبب أو آخر كالخلاف حول نزاهتها. ولم أقف في فقه هؤلاء الفقهاء الذين تضمنت تعريفاتهم للبغي ذكراً للهدفين المذكورين، ومنهم القرافي والخليل رحمهم الله، ما يفيد أنهم يقولون بمقتضى اشتراط الهدفين المذكورين. وإذا صح أن خروج أهل الجمل لم يكن، كما يفهم من بعض الروايات، بهدف خلع الإمام ولا بهدف منعه حقا واجبا وإنما كان بهدف المطالبة بالقصاص من قتلة الإمام السابق أو -كما يقول آخرون[1]- بهدف الإصلاح بين الإمام ومن خرجوا عليه طلبا للقصاص، يمكن القول أنه إذا ما لزم أن يعد أهل الجمل بغاة مع أنهم لم يخرجوا إلا طلبا للقصاص والإصلاح تعين أن يعد من البغي الخروج على الإمام وإن لم يكن

---

(1) يقول ابن العربي (في أحكام القرآن 1721/4) "والذي قاتل علي طائفة أبوا الدخول في بيعته وهم أهل الشام وطائفة خلعته وهم أهل النهروان وأما أصحاب الجمل فإنهم خرجوا يطلبون الإصلاح بين الفريقين".

بهدف خلعه أو منعه حقا وهو ما يتناقض مع اشتراط فقط استهداف خلع الإمام أو منعه حقا في فعل البغي.

ومهما يكن، فإن المؤشرات الاستنتاجية السابقة وإن كانت ترجح إلا أنها لا تكفي للجزم بأن من أورد من الفقهاء الهدفين المذكورين لم يوردهما على سبيل الاشتراط. وتفيد أقوال بعض فقهائنا المحدثين، خاصة ذوي الخلفية القانونية منهم، أنهم يرون أن ذكر بعض الفقهاء للهدفين المذكورين (خلع الإمام أو منعه الحق) في تعريفاتهم قد جاء على سبيل الاشتراط. وربما استنادا إلى ذلك نجد أن بعض هؤلاء الفقهاء قد صرحوا بوضوح بأن من شروط البغي أن يكون الخروج بهدف إما خلع الإمام أو منعه حقا. يقول الأستاذ عبدالقادر عودة رحمه الله "يشترط أن يكون الغرض من الجريمة (أي البغي) إما عزل رئيس الدولة أو الهيئة التنفيذية وإما الامتناع عن الطاعة"[1] ويقول "يشترط أن يكون الخروج على الإمام بقصد خلعه أو عدم طاعته أو الامتناع عن تنفيذ ما يجب على الخارج شرعا"[2].

ويبدو أن تركيز الفقهاء المعاصرين على اشتراط هدف أو غرض خلع الإمام أو منعه الحق في البغي يأتي في سياق تركيز القانون الوضعي المعاصر على ضرورة توافر ما يعرف بالقصد الجنائي في الجرائم. ومما يرجح ذلك قول الأستاذ عودة رحمه الله "يشترط لوجود البغي أن يتوافر لدى الخارج القصد الجنائي والقصد المطلوب توافره هو القصد الجنائي العام؛ أي قصد الخروج على الإمام مغالبة"[3]، ويقول الأستاذ بهنسي معددا أركان (جريمة) البغي "الركن الثالث: يلزم لهذه الجريمة قصد جنائي خاص هو قصد العصيان والمجاهرة به"[4]. ويُعرِّف الأستاذ عودة القصد الجنائي بأنه "تعمد إتيان الفعل المحرم أو تركه مع العلم بأن الشارع يحرم الفعل أو يوجبه"[5] أي هو -بعبارة موجزة- "قصد العصيان"[6].

(1) عبدالقادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام 102/1

(2) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام 697/2

(3) عودة: التشريع الجنائي 697/2

(4) بهنسي: المسئولية الجنائية ص64

(5) عودة: التشريع الجنائي 409/1

(6) عودة: التشريع الجنائي 409/1

وعليه فإن اشتراط القصد الجنائي في البغي يعني أن الخروج على الإمام لا يعد بغيا إلا إذا كان مصحوبا بقصد عصيان الشارع؛ أي تعمد إتيان ما نهى عنه الشارع مع العلم بنهيه عنه.

وسواء صح أم لم يصح نسبه إلى قدامى فقهائنا، فإن اشتراط هدف خلع الإمام أو منعه الحق أو قصد عصيان الشارع عموما في البغي يثير ملاحظات تتعلق بمفهوم البغي منها:-

- لا يبدو اشتراط قصد عصيان الشارع في البغي متوافقا مع اشتراط التأويل فيه، فاشتراط التأويل في البغي يفيد لزوم استناد البغاة إلى دليل أو حجة يعتقدون بموجبه أن خروجهم على الإمام لا يتعارض مع الشرع، وربما اعتقدوا أن خروجهم على الإمام ليس فقط لا يتعارض مع الشرع، وإنما هو عين ما يوجبه الشارع عليهم. ويبدو ذلك واضحا من قول النووي رحمه الله عن البغاة "أن يكون لهم تأويل يعتقدون بسببه جواز الخروج على الإمام أو منع الحق المتوجه عليهم"[1]. وإذا كان البغاة لا يعتقدون أصلا -بمقتضى شرط التأويل- أن خروجهم على الإمام يشكل معصية أو أن فيه عصيانا للشارع ينتفي بالضرورة وجود قصد عصيان الشارع لديهم.

والواقع أنه بدون التسليم بانتفاء قصد عصيان الشارع عند البغاة المتأولين يصعب فهم كثير من الأقوال الفقهية المتعلقة بالبغي والبغاة ومنها إسقاط الضمان عن البغاة المتأولين دون غير المتأولين، وقول بعضهم أن البغي ليس باسم ذم أو -كما سيرد لاحقا- أن البغي ليس عصيانا ولا إثم عليه أو أن البغاة مجتهدون مأجورون.. وهل يثبت الأجر لمن قصد عصيان الشارع أو عصاه قصداً؟!.

وفي ضوء ما سبق عن انتفاء قصد العصيان يتضح أن القول بأن البغاة المتأولين يخرجون لهدف غير مشروع، كخلع الإمام أو منعه الحق، لا يصح إلا من منظور الآخر، أي منظور غير البغاة أو من باب المجاز اللغوي الذي يسمح بنسب

---

(1) النووي: روضة الطالبين 50/10

الأهداف والأفعال الإرادية حتى للجمادات. وإذ يفترض أن البغاة المتأولين لا يعتقدون أن من خرجوا لخلعه إمام أو أن ما منعوه يعد حقا واجبا له لا يستقيم منطقا أن يقال أنهم قصدوا أو هدفوا إلى خلع إمام أو منع حق لأنهم لم يهدفوا، فيما يعتقدون، إلا إلى خلع من ليس بإمام ومنع ما ليس بحق. ولا يقدح في ذلك أن يكون اعتقادهم خطأ، فمثلهم في ذلك مثل من يقتل إماما اعتقادا منه بأنه شخص آخر مهدر الدم فلا يقال أن هذا القاتل قد قصد أو هدف إلى قتل الإمام، وإن كان قد قتله فعلا باعتقاد خاطئ قطعا، ومعلوم أن جمهور العلماء لا يعدون مثل هذا القاتل قاتلا عمدا.

- إن اشتراط الهدفين المذكورين، أي خلع الإمام ومنعه الحق، في البغي يقتضي- كما سبق الذكر- أن لا يعد من البغي كل خروج على الإمام غير مصحوب بأي من الهدفين المذكورين وإن توافرت له كل شروط البغي الأخرى كالشوكة والمغالبة والتأويل. ومن ذلك الخروج على الإمام مغالبة بهدف مطالبته بأشياء من مثل إعادة انتخابات عامة أو محاكمة جماعة أحدثت تلفا عاما، أو توسيع دائرة الشورى أو رفضا لتصرفات تنطوي على سوء استعمال الحق، أو السلطة العامة مثل إيثار الأقارب بالولايات العامة أو... الخ وذلك بدون استهداف خلع الإمام أو منعه الحق. واستبعاد أن تكون حالات الخروج المذكورة آنفا وأمثالها بغيا لا يبدو منسجما مع المفهوم الفقهي الاصطلاحي للبغي والذي يثبت حكم البغي لكل خروج على الإمام ممن تتوافر فيهم أو لهم الشروط المعتبرة كشروط الإسلام والشوكة والتأويل والمغالبة. ولا يقال هنا أن من شروط البغي الهدفين المذكورين لأن -كما سبق الذكر- أولا أغلب التعريفات خلت من أي ذكر لهذين الهدفين، وثانيا الأرجح أن من ذكرهما من الفقهاء لم يذكرهما على سبيل الاشتراط، ولم يشترطهما صراحة- مبلغ علمي- سوى بعض فقهائنا المحدثين.

- اشتراط أهداف معينة، أيا كانت، في البغي يثير إشكالاً عمليا معقدا، يتمثل فيما يستلزمه هذا الاشتراط من أنه يتعين لتحديد ما إذا كان خروج

ما علـى إمام يعد أو لا يعد بغيا التأكد أولا من أهداف الخارجين. وبالإضافة إلى أنه من غير المتيسر دائما للإنسان التأكد من أهداف الغير عموما، يكتنف التأكد أو التحقق من أهداف الخارجين على الأئمة مزيد من الصعوبة العملية. فالخروج على الحكام غالبا ما يستدعي التحايل والتستر؛ تأميناً للنصر وتجنبا لفداحة عواقب الفشل؛ ولذلك ليس بعيدا أن يضطر أو يفضل الخارجون على الأئمة إظهار غير ما يضمرون من الأهداف؛ وبذلك يتعذر أكثر التحقق من أهدافهم وقد يثور الخلاف حول ما إذا كان المعتبر في تحديد هويتهم أو طبيعة خروجهم هو الأهداف المعلنة أو الأهداف المضمرة.

وإذ يتضح مما سبق أن عملية تحديد أهداف الخارجين على الأئمة هي عملية اجتهادية لا تعدو نتائجها أن تكون تقديرات ظنية تحتمل الخطأ والصواب بنسب قد تختلف وقد تتساوى فإن من التحوط المشروع أن لا تبنى الأحكام الفقهية على تقديرات ظنية وخاصة إذا كانت هذه الأحكام ستقود إلى رفع حرمة أو إزهاق أرواح مسلمة قتالاً أو قتلاً حداً أو تعزيراً أو حتى قصاصاً، كما هو حال أحكام البغي وأحكام الحرابة.

وقد يقال أنه مهما كانت الصعوبة العملية التي قد تواجه تحديد أهداف الخارجين على الأئمة، لا بد من اشتراط أهداف محددة في البغي؛ لأنه بدون مثل هذا الاشتراط سيتعين اعتبار كل خروج على الأئمة، توافرت له شروط البغي الأخرى، بغياً، وهو ما قد يسمح بأن يعد من البغي الخروج على الإمام ولو لأهداف بالغة الخطورة كهدف إقصاء الشريعة عن الحكم. بيد أن هذا القول أولا يتطلب ثبوت وجود أهداف معينة غير مشروعة، لا يعتبر الشرع الخروج على الأئمة من أجلها بغيا وإن توافر لهذا الخروج شروط البغي الأخرى باستثناء شرط الهدف. ولا يكفي لإثبات ذلك مجرد الإفتراض بأن أحكام البغاة لا تصلح للتعامل مع من يخرجون على الأئمة لمثل الهدف الخطير المذكور آنفا.

وثانيا- وهو الأهم هنا- حتى لو ثبت أن وجود أهداف معينة، كهدف إقصاء الشريعة عن الحكم، لدى الخارجين على الأئمة يمنع شرعا اعتبارهم بغاة لا يلزم عن ذلك ولا يفيد في تقريره أو التعبير عنه مجرد اشتراط هدف خلع الإمام أو منعه حقا في البغي؛ وذلك لأن اشتراط هذين الهدفين لا يلزم عنه أن يستبعد من مفهوم البغي الخروج على الأئمة المصحوب بغيرهما من الأهداف. ويستند هذا القول إلى أنه وفقا لمفهوم الشرط في الفقه لا يلزم عن اشتراط أي شرط سوى لزوم انعدام المشروط فيه بانعدام هذا الشرط أما إذا توافر الشرط المطلوب فإن ما زاد عليه لا يمنع بالضرورة وجود المشروط فيه. ويتضح من ذلك أنه إذا ما توافر للخروج على الأئمة أحد الهدفين المشترطين، وكذا شروط البغي الأخرى، يمكن اعتبار هذا الخروج بغيا وإن استصحب الخارجون بالإضافة إلى أحد الهدفين المذكورين أهدافا أخرى مثل هدف إقصاء الشريعة عن الحكم، وهو ما يعني عدم كفاية، وبالتالي عدم جدوى، اشتراط هدفي خلع الإمام أو منعه حقا في البغي؛ لضمان عدم اعتبار الخروج على الأئمة لأهداف أخرى -خطيرة- بغيا.

إيجاز:

يمكننا إيجاز بعض ما تقدم بخصوص مفهوم البغي في الاصطلاح الفقهي في النقاط التالية:

- ليس هناك إجماع بين الفقهاء على استعمال فقهي معين للفظ البغي في الخطاب الفقهي، فرغم اصطلاح أكثر الفقهاء على تخصيص لفظ البغي للدلالة فقط على الخروج على الإمام بكيفية وشروط معينة ظل البعض يستعمله للدلالة تقريبا على كل خروج غير مشروع على الإمام. وتوسع البعض أكثر في استعماله وأطلقوه على الخروج أو الاعتداء حتى ولو على غير الإمام، ولا تخلو المصنفات الفقهية من استعمال لفظ البغي للدلالة على بعض معانيها الشرعية العامة كالظلم والزنا والصيال.

- للبغي بمعناه الفقهي الاصطلاحي أركان وشروط فقهية معينة. ووفقا لجمهور الفقهاء تتمثل تلك الأركان وأبرز شروطها في:-

ركن فعل البغي وأبرز شروطه هي:

أ. محله رفض طاعة الإمام في اللازم شرعا عند البعض أو في غير المعصية عند البعض الآخر.

ب. أن يتم مغالبة

ج. أن يكون مصحوبا بتأويل.

ركن البغاة وأبرز شروطه هي:

أ. المنعَة والجماعة.

ب. الإسلام.

ج. التحيز المكاني.

د. الاعتقاد بصحة إمامة الإمام القائم أي الإمام المبغي عليه

ركن المبغي عليه وأبرز شروطه هي:

أ. المبغي عليه هو الإمام أو نائبه لا غيرهما.

ب. اتصاف الإمام المبغي عليه بصفة الإمام الحق.

- هناك اختلاف فقهي مقدر حول سائر الشروط المذكورة سابقاً، سواء من حيث المبدأ أي مبدأ اشتراطه أو عدم اشتراطه، أو من حيث دلالات وتفاصيل بعض ما تضمنتها من مفاهيم عامة كمفهومي الإمام الحق والتأويل. ويلاحظ أن الفقهاء لم يطلقوا اسم الشرط صراحة إلا على شرطي التأويل والمنعة.
- لا يبدو أن هناك تعريفا فقهيا معينا لمصطلح البغي يحظى بإجماع الفقهاء[1].

(1) كأن الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، حفظه الله، يرى أن هناك إجماعا بين الفقهاء على تعريف البغي وشروطه. فهو يقول (في كتابه الجهاد في الإسلام (دمشق، دار الفكر 1993م ط1 ص167) "والبغاة فيما أجمع عليه الفقهاء، هم فئة خرجت على إمام المسلمين=

تلك إذن أهم مرتكزات وملامح المفهوم الفقهي الاصطلاحي للبغي حسب ما فهمناه مما تيسر لنا الإطلاع عليه من أقوال الفقهاء. ولعل القاريء الكريم قد لاحظ أننا قد تعاملنا مع أقوال الفقهاء مجردة عما قد يكونوا أوردوه من أدلة شرعية، وحجج لدعم أقوالهم تلك. والواقع أننا آثرنا هذا النهج لأننا، ضمن أسباب أخرى، قدرنا أنه الأنسب لهدفنا في هذا الموضع من هذه الدراسة وهو تكوين صورة واضحة قدر الإمكان عن المضمون الفقهي الاصطلاحي للبغي. وقد خشينا أن يكون في استعراض الأدلة والحجج المضادة، وما يتطلبه ذلك من مناقشة وتقييم وترجيح، ما يصرف الانتباه ولو قليلا عن استجلاء المضمون الفقهي العام لمصطلح البغي.

ولعل من المناسب أن ننتقل فيما يلي إلى استعراض و،من بعد، مناقشة ما قد يكون هناك من أدلة شرعية أو حجج يستند عليها المفهوم الفقهي الاصطلاحي للبغي.

لمقاتلته أو لمنعه حقا من الحقوق التي يجب أداؤها إليه معتمدين على رأي اجتهادي في تبرير عملهم وقد توافرت لهم الشوكة وفيهم زعيم مطاع.. هذه الشروط الثلاثة محل اتفاق من الفقهاء لتسمية الفئة الخارجة فئة باغية".

الفصل الثاني

الاستدلال للمفهوم الفقهي للبغي

الأصل في المفاهيم أن تستند إلى حجة أو حجج مناسبة؛ لأنه بدون ضابط الحجة تصبح المفاهيم قابلة للتغير والتباين بل والتناقض بشكل يصعب وربما يستحيل معه تأمين الدقة في التفاهم بين البشر. وتكتسب مهمة ضبط المفاهيم أهمية خاصة في حالة المفاهيم التي يتبناها الخطاب الفقهي؛ نظراً لتعلق هذه المفاهيم بتطبيق الأحكام الشرعية، ومن هنا تبرز ضرورة التعرف على ما قد يكون استدل أو إحتج به الفقهاء لمفهومهم للبغي من أدلة وحجج.

ولعل من المفيد قبل الدخول في تتبع وعرض تفاصيل تلك الأدلة والحجج أن ننوه إلى:

- يتتبع هذا العرض الأدلة التي وقفنا عليها مما أوردها الفقهاء. وحيث إن من المحتمل أن تكون هناك أدلة أوردها فقهاء ولم نقف نحن عليها لا يصلح لهذا العرض أن يدعي، أو يُفترض فيه، الشمولية. ولنفس السبب ينبغي أن يكون واضحا أنه إذا لم يتضمن هذا العرض أدلة لبعض الشروط التي سبق ذكرها فإن ذلك لا يعني أكثر من أننا لم نقف لها على أدلة أوردها الفقهاء، وليس له أية دلالة قاطعة على ما إذا كان الفقهاء قد استدلوا لها أصلا أم لا.

- إبرازاً للطبيعة العامة للاستدلال الفقهي لمفهوم البغي، وتيسيرا لتقييم الأدلة والحجج لاحقا حرصنا، بقدر ما تيسر، على عرض الأدلة والحجج مقسمة حسب نوعها إلى أدلة نقلية (نصوص من القرآن أو السنة)، وسلوك الصحابة، وحجج عقلية.

- استصحابا لنهجنا المرحلي في هذه الدراسة سنقتصر في هذا الموضع على استقصاء وعرض الحجج والأدلة التي أوردها الفقهاء ونؤجل مناقشتها وتقييمها لموضع تال.

- ستتطرق هذه الدراسة لحكم البغي لاحقا، بيد أن حسن فهم بعض ما سيرد من أدلة وحجج فقهية في هذا الفصل يتطلب أن يكون المرء على علم بأن من أحكام البغي عند جمهور الفقهاء مشروعية قتال البغاة، وسقوط الضمان عنهم. والمعني بسقوط الضمان هو أنه بينما الأصل في الشرع هو أن كل مكلف مسئول جنائيا ومدنيا عن كل أفعاله الخارجة عن الشرع، لا يُسأل البغاة عما يرتكبون أثناء البغي "القتال"، أي لا يطالبون لا بالقصاص أو الدية أو الأرش أو الضمان عن ما أحدثوه من قتل أو جرح أو إتلاف أثناء المعركة و-عند بعض الفقهاء- لا يعاقبون على ما قد يرتكبونه أثناء البغي من حدود كالزنا وشرب الخمر.

ويتضح من الفصل السابق أن المفهوم الفقهي للبغي يقوم على دلالة عامة تشكل محور المفهوم، وشروط تحور هذه الدلالة العامة بحيث لا تعد تدل إلا على مدلولات معينة.

وتتمثل الدلالة العامة، والتي تشكل القدر المشترك بين التعريفات الفقهية للبغي، في الخروج غير المشروع على الإمام. ومن الواضح أن هذه الدلالة تندرج ضمن المعاني اللغوية للفظ بغى. فمن معاني بغى تعدى، والخروج غير المشروع على الإمام فيه اعتداء على الإمام وما يمثله من سلطة عامة.

ومما سبق عن الاستخدام الشرعي للفظ بغي نعلم أن دلالة هذا الاستخدام تتسع لمعنى الخروج غير المشروع على الإمام، حيث إن الشرع يعتبر كل ما هو

ليس مشروعا -شرعا- بغيا. وإذ يتضح بذلك أن اعتبار الخروج غير المشروع على الإمام بغيا أمر له ما يسنده في اللغة والشرع، فإنه لا غضاضة في ما ذهب إليه الفقهاء من استخدام لفظ البغي للدلالة على الخروج غير المشروع على الإمام.

أما الشروط التي ذكرها الفقهاء باعتبارها عناصر لازمة للتحديد الدقيق للمفهوم الفقهي للبغي فهي من استنباط الفقهاء. والمفترض أن الفقهاء قد استنبطوا هذه الشروط بموجب أو بناء على أدلة أو حجج تستلزم اعتبارها محددات أساسية للمفهوم الفقهي الاصطلاحي للبغي. وتلك الأدلة والحجج التي يستدل بها الفقهاء لما أوردوها من شروط هي ما نعتزم فيما يلي تتبعها وعرضها:

المبحث الأول

أدلة شروط فعل البغي

وتتمثل أهم شروط فعل البغي في التأويل والمغالبة ومحل فعل البغي، وننظر في ما يلي في موقف الفقهاء من الاستدلال لهذه الشروط:

شرط المغالبة:

استدل الفقهاء لهذا الشرط بسلوك الصحابة، فقد أوردوا أن بعض الصحابة قد تأخروا أو امتنعوا عن مبايعة الإمام ولكن دون مغالبة له فلم يعاملوا معاملة البغاة. وعن ذلك يقول الحطاب رحمه الله "من خرج عن طاعة الإمام من غير مغالبة لا يكون باغيا مثال ذلك ما وقع لبعض الصحابة رضى الله عنهم وحشرنا في زمرتهم وأماتنا على محبتهم وسنتهم أن مكث أشهرا لم يبايع الخليفة ثم بايعه رضى الله عنهم أجمعين" (1) ولعل المقصود هنا ما روي من تأخر علي وآخرين عن بيعة الإمام أبي بكر، رحمهم الله، كذلك يروى أن بعض الصحابة قد امتنعوا عن بيعة الإمام علي رحمه الله ، مع عدم مقاتلته.

ولعل وجه الاستدلال بهذا القول هو أن الفقهاء يعتبرون البيعة حقا واجبا للإمام، ومن امتنع عنها يكون قد منع حقا واجبا يجوز للإمام أو يجب عليه قتال

---

(1) الحطاب : مواهب الجليل 6/ 278.

من منعه باعتباره باغياً. ولكن الإمام لم يقاتل الصحابة الذين منعوه البيعة، ولم يعتبرهم بغاة، لأن منعهم البيعة إياه لم يكن مصحوبا بالمغالبة، وهو ما يعني أن المغالبة شرط في البغي .

شرط التأويل:

لم أعثر للفقهاء على أدلة أو حجج أوردوها بغرض الاستدلال لاشتراطهم التأويل في البغي. وكما سبقت الإشارة ربما تكون هناك أدلة أو حجج أوردوها ولم نقف عليها. وقد تكون هناك أدلة أو حجج لم يذكروها ولكنهم أخذوا بها في الاعتبار أو استأنسوا بها في اشتراطهم للتأويل.

ومن خلال استعراض مجمل ما أورده الفقهاء في مباحثهم التي خصصوها للبغي يمكن للمرء أن يفترض أن اشتراطهم للتأويل ربما استند إلى أو نتج عن خلفية من الأدلة والحجج تضم في ما تضم:

أولا :- أدلة نقلية:

أورد بعض الفقهاء في سياق الحديث عن البغي حديثا يقول (فيكم من يقاتل على تأويل القرآن كما أقاتل على تنزيله) [1]، وتشير بعض روايات هذا الحديث إلى أن عليا رحمه الله هو المقصود بمن يقاتل على التأويل . يقول الكاساني رحمه الله " قاتل سيدنا علي رضى الله عنه أهل حروراء بالنهروان بحضور الصحابة رضى الله عنهم تصديقا لقوله عليه الصلاة والتسليم لسيدنا علي (إنك تقاتل على التأويل كما أقاتل على التنزيل)[2]، والقتال على التأويل هو القتال مع الخوارج؛ ودل الحديث على إمامة سيدنا علي رضى الله عنه؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام شبه قتال سيدنا رضى الله عنه بقتاله على التنزيل وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم محقا في قتاله بالتنزيل فلزم أن يكون سيدنا علي، محقا في قتاله بالتأويل"[3]. وربما في ضوء ما في الحديث المذكور من

---

(1) لم نقف عليه.

(2) لم نقف عليه

(3) الكاساني : بدائع الصنائع 7/ 141.

إشارة إلى ارتباط القتال الذي مارسه علي بالتأويل، حسب البعض أن التأويل شرط في أحكام ذلك القتال الذي كان قتالاً للبغاة، وبالتالي فهو شرط في البغي.

ثانياً:ـ سلوك الصحابة:

أورد الشافعي عن الزهيري رحمهما الله أثرا يقول " أدركت الفتنة الأولى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكانت فيها دماء وأموال فلم يقتص فيها من دم ولا مال ولا فرج أصيب بوجه التأويل إلا أن يوجد مال رجل بعينه فيدفع إلى صاحبه"[1]، وأورد هذا الأثر أيضا الكاساني رحمه الله قائلا: "روى عن الزهيري أنه قال وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرون فاتفقوا أن كل دم استحل بتأويل القرآن فهو موضوع وكل مال استحل بتأويل القرآن فهو موضوع، وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع" [2].

ولعل وجه دلالة هذا الأثر على شرط التأويل هو ما قد يستفاد منه من أن الصحابة عليهم رضوان الله قد بنوا حكمهم القاضي بوضع أو إسقاط الضمان في حوادث أو حادثة البغي تلك، والتي أشار إليها الأثر باسم الفتنة على وجود التأويل. ويعني ذلك أن التأويل كان شرطا في حكم البغي بما فيه إسقاط الضمان، وبالتالي، لزم أن يكون التأويل شرطا في البغي بقدر ما هو شرط في حكمه.

ثالثاً: حجج عقلية

الأصل في الشرع أن الإنسان مسئول عن تصرفاته، وبالتالي ضامن لما أتلف. وبما أن حكم البغي المتمثل في " إسقاط الضمان " فيه تجاوز أو إلغاء لهذا الأصل الشرعي لا بد وأن يكون هناك مبرر شرعي أجاز تجاوزه أو إلغاءه. ومن المتصور أن يكون هذا المبرر الشرعي هو التأويل، حيث إن التأويل، كما صوره بعض الفقهاء، اجتهاد. ووفقا للفقهاء أو، على الأقل، بعضهم يُسقط الشرع العقاب عما قد يحدث من تلف نتيجة اجتهاد. وبافتراض أنه ليس هناك مبرر شرعي

---

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 191.

(2) الكاساني : بدائع الصنائع 7/ 141.

آخر لإسقاط العقاب عن البغاة غير التأويل "الاجتهاد" لزم أن يكون التأويل شرطا في إسقاط الضمان، و، بالتالي، شرطا في البغي حيث إن البغي حكمه إسقاط الضمان .

وكما سبق التنويه، لا أعرف فقيها احتج لشرط التأويل صراحة أو مباشرة بهذه الحجة، ولكننا نجد في أقوال بعض الفقهاء تأكيدا للأساس الذي تقوم عليه هذه الحجة، وهو كون التأويل يعتبر مبررا شرعيا لإسقاط الضمان. ومن هؤلاء الفقهاء ابن حزم رحمه الله، والذي يقول متحدثا عن أصناف البغاة "صنف تأولوا تأويلا يخفي وجهه على كثير من أهل العلم، كمن تعلق بآية خصتها أخرى أو بحديث قد خصه آخر، أو نسخها نص آخر، فهؤلاء كما قلنا معذورون حكمهم حكم الحاكم المجتهد يخطئ فيقتل مجتهدا، أو يتلف مالا مجتهدا، أو يقضي في فرج خطأ مجتهدا، ولم تقم عليه الحجة في ذلك، ففي الدم دية على بيت المال لا على الباغي ولا على عاقلته ويضمن المال كل من أتلفه ونسخ كل ما حكموا به ولا حد عليه في وطء فرج جهل تحريمه، ما لم يعلم بالتحريم وهكذا من تأول تأويلا خرق به الإجماع بجهالة ولم تقم عليه الحجة ولا بلغته"[1] .

ولعلنا لا نخطئ الفهم إذا ما اعتبرنا الحجة المذكورة امتداداً طبيعيا للمنطق الفقهي لأصحاب مثل هذا الاقتباس السابق الذي يؤكد على الأساس الذي تقوم عليه نفس الحجة .

---

(1) ابن حزم : المحلى 11/ 107.

المبحث الثاني

أدلة شروط الباغي

إن أهم شرطين اشترطهما- صراحة أ و ضمنا - الفقهاء في الباغي هما: المنعة و الإسلام وقد استدلوا لهما على النحو التالي:

شرط المنعة:

لم أعثر على أي دليل شرعي لفظي، أو دليل من السنة العملية النبوية استدل به فقيه لهذا الشرط ، وقد استدلوا له بما يلي من سلوك الصحابة والحجج العقلية:

أولاً: سلوك الصحابة :

استدل الفقهاء لشرط المنعة بسلوك الصحابة، حيث يروى أن الإمام علي رحمه الله حكم على من قاتلوا الإمام بحكم البغاة؛ أي إسقاط الضمان بينما لم يحكم على قاتل الإمام بحكم البغاة، بل حكم عليه بالقصاص. ومشيرين إلى أن القاتل المذكور وهو عبد الرحمن ابن ملجم الذي قتل الإمام علي رحمه الله، كان متأولاً "من الحرورية" ولكنه لم يكن ذا منعة؛ إذ أنه كان منفردا تقريبا في تنفيذ القتل، ولم يشاركه في اتخاذ قرار القتل سوى (تقريبا) ثلاثة أو أربعة أشخاص، بينما من قاتلوا الإمام رحمه الله، من أهل صفين وأهل الجمل ،

والحرورية كانوا ذوي تأويل ومنعة، استنتج الفقهاء أن افتقار القاتل "ابن ملجم" للمنعة هو ما حال دون الحكم عليه بحكم البغاة؛ أي حال دون اعتباره باغيا، وهو ما يعني أن المنعة شرط في ثبوت حكم البغي.

وفي ذلك يقول ابن قدامة، رحمه الله، إذا خرج على الإمام " قوم لهم تأويل إلا أنهم نفر يسير لا منعة لهم كالواحد والاثنين والعشرة، ونحوهم، فهؤلاء قطاع طريق في قول أكثر أصحابنا وهو مذهب الشافعي لأن ابن ملجم، لما جرح عليا قال للحسين " لإن برئت رأيت رأيي وإن مت فلا تمثلوا به فلم يثبت لفعله حكم البغاة"(1)، ويقول المطيعي رحمه الله، في الخارجين على الإمام، "فإن لم تكن فيهم منعة وإنما كانوا عددا قليلا لم تتعلق بهم أحكام البغاة وإنما هم قطاع طرق لما روى أن عبد الرحمن بن ملجم، لعنه الله قتل علي ابن أبي طالب، وكان متأولا في قتله فأقيد به ولم ينتفع بتأويله لأنه لم يكن في طائفة ممتنعة" (2).

ثانيا:- حجج عقلية:

1-حجة المصلحة:

تقوم هذه الحجة على أن :

1- هناك حاجة لتأليف البغاة ذوي المنعة وتشجيعهم على ترك البغي، والعودة للطاعة؛ لأن كونهم ذوي منعة وقوة يجعل من المتعذر ردهم إلى الطاعة بالقتال دون كلفة كبيرة، خاصة وأن قتالهم قد ينتهي بتغلبهم على أهل العدل. وقد يفي بهذه الحاجة إسقاط الضمان عن البغاة ذوي المنعة لما في الإسقاط من تشجيع لهم على إنهاء القتال، والعودة إلى الطاعة دون خشية الضمان أي المساءلة والمعاقبة بعد انتهاء القتال، وفي المقابل فإن تضمين البغاة ذوي المنعة ينفرهم عن العودة إلى الطاعة، ويدفعهم للاستمرار في القتال أو معاودته حتى

---

(1) ابن قدامة : المغني 8/ 105.

(2) المطيعي، محمد بخيت: كتاب المجموع ، شرح المهذب للشيرازي (جدة -مكتبة الإرشاد) 17/ 650.

تتم لهم الغلبة على أهل العدل و، بالتالي، ضمان عدم تعرضهم للمساءلة والمعاقبة.

II – من المتيسر إجبار الخارجين على الأئمة من غير ذوي المنعة على الطاعة باستخدام القوة دون كلفة كبيرة لافتقارهم للقوة، ولذلك لا حاجة لمحاولة تأليفهم بإسقاط الضمان عنهم بل من شأن إسقاط الضمان عنهم تشجيع غيرهم من الجماعات، حتى غير ذوات المنعة، على اللجوء إلى القوة والقتل في حسم خلافاتها مع الأئمة؛ لعدم خشيتها من المساءلة عن القتال، وما تحدثها من تلف فيه؛ فيكثر القتال والإتلاف بين المسلمين مما يجعل أضرار إسقاط الضمان عن غير ذوي المنعة من الخوارج أكبر من فائدته.

وبما أن إطلاق إسقاط الضمان عن الخارجين على الأئمة يكرس أكثر تشجيع الغير على اللجوء إلى القتال دون خشية المعاقبة بينما تقييد الإسقاط بتوافر المنعة فيهم يحد من سلبية تشجيع غير ذوي المنعة على اللجوء إلى القتال لزم اشتراط المنعة في البغاة لإسقاط الضمان عنهم مراعاة للمصلحة.

يقول الماوردي رحمه الله " إن سقوط القود في الامتناع والكثرة إنما هو للحاجة إلى تألفهم في الرجوع إلى الطاعة والمتفرد مقهور لا يحتاج إلى تألف فلذلك وقع الفرق بين الممتنع وغير الممتنع" [1]، ويقول ابن قدامة " لو أثبتنا للعدد اليسير حكم البغاة في سقوط ضمان ما أتلفوه أفضى إلى إتلاف أموال الناس" [2].

2ـ حجة انقطاع الولاية:

تقوم هذه الحجة على أن تمنع الخارجين على الإمام بمنعة ما يعني عمليا أن الإمام ليس له ولاية "سلطة" عليهم في وقت منعتهم، وحيث لا ولاية للإمام لا يجب عليه تضمين الإتلاف؛ أي المعاقبة على الجرائم؛ لأن ذلك كان متعذرا عمليا أثناء وقوع الإتلاف. ويحتج بهذه الحجة عادة فقهاء الحنفية، يقول

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ، 8/ 105.

(2) ابن قدامة : المغني 8/ 105.

الكاساني رحمه الله، "التأويل الفاسد عند قيام المنعة يكفي لرفع الضمان كتأويل أهل الحرب ولأن الولاية من الجانبين منقطعة لوجود المنعة فلم يكن الوجوب مفيدا لتعذر الاستيفاء فلم يجب"[1].

ومفهوم انقطاع الولاية، وبالتالي ارتفاع الضمان، عن البغاة الذين لهم منعة هو استمرار الولاية، وبالتالي وجوب الضمان، على الخارجين الذين لا منعة لهم.

شرط الإسلام:

ربما لأنهم لم يشترطوه صراحة لم يعن الفقهاء بالاستدلال لشرط الإسلام مباشرة ولكنهم أوردوا أدلة لإثبات ما يقتضيه اشتراط الإسلام في البغاة من أن غير المسلمين (أهل الذمة) لا ينطبق عليهم حكم البغي؛ أي لا يعتبرون بغاة اصطلاحا، إذا ما خرجوا على الإمام. ونورد في ما يلي من تلك الأدلة ما قد تعتبر أدلة غير مباشرة لشرط الإسلام .

أولاً.- أدلة نقلية:

1- القرآن:

لم أقف على أي استدلال فقهي مباشر بالقرآن لاستثناء الفقهاء لغير المسلمين من حكم البغاة، بيد أن بعض الفقهاء أوردوا بهذا الخصوص حجة فيها -كما نحسب- إشارة لنص قرآني. والحجة، كما أوردها المطيعي، هي "لم نؤمر بالإصلاح بيننا وبينهم"[2]، والضمير- هم- يرجع هنا إلى أهل الذمة. فربما قصد القائلون بهذه الحجة الاستدلال لموقفهم بالآية الكريمة "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما". فهذه الآية التي يعتبرها الفقهاء آية حكم البغاة وصفت الطائفتين اللتين أمرت بالإصلاح بينهما بـ- الطائفتين المؤمنتين ثم- مرة أخرى- قرنت لاحقا بين الإصلاح وبين الأخوة الإيمانية بما قد يشعر بسببية الأخوة الإيمانية في حكم الإصلاح " إنما المؤمنون أخوة فاصلحوا بين أخويكم". إذن هذه

(1) الكاساني :بدائع الصنائع 7/ 141.
(2) المطيعي : المجموع 17/ 575.

الآية أمرت أو نطقت بالإصلاح- عن طريق إسقاط الضمان كما يرى فقهاء- بين المؤمنين ولم تأمر به بين غيرهم؛ أي سكتت عن حكم غير المؤمنين. ومن بين قواعد أصول الفقه قاعدة مفهوم المخالفة والتي تنص على إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بشروط ما[1]. وقد يقال أن تطبيق هذه القاعدة في الآية المذكورة يعني النهي عن الإصلاح بين غير المؤمنين والإمام؛ أي النهي عن اعتبارهم أو معاملتهم معاملة البغاة أو، على الأقل، يفيد بأن الآية لم تثبت حكم الإصلاح؛ أي حكم البغي لغير المؤمنين .

2- الحديث:

ربما عنَّ للبعض القول بأن تطبيق قاعدة مفهوم المخالفة على حديث: " ما حكم من بغي من أمتي " [2] أيضا يفيد عدم ثبوت حكم البغي الذي نص عليه الحديث المذكور لغير أمة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ أي لغير المسلمين .

ثانيا:- حجج عقلية:

أورد الفقهاء ثلاث حجج أساسية لدعم قولهم أن غير المسلمين إذا خرجوا على الإمام لا يعتبرون بغاة اصطلاحا، وهذه الحجج هي: انتقاض عهد الذمة بالخروج على الإمام، وإذا ما انتقض عهدهم أصبحوا أهل حرب وليس أهل بغي، وعدم الخوف من نفور أهل الذمة إذا ما خرجوا؛ لأن من اليسير إخضاعهم بالقوة فلا داعي لتأليفهم بأحكام البغاة، وافتقار أهل الذمة للتأويل. ومن بين هذه الحجج الثلاث تبدو الحجة الأخيرة، أي افتقار أهل الذمة للتأويل، ذات صلة بالاستدلال لاشتراط الإسلام في البغاة.

وبيان ذلك هو أن الفقهاء، كما سبق التوضيح، يعتبرون التأويل شرطا من شروط البغي، ويرون أن غير المسلمين (أهل الذمة) ليس لهم تأويل أصلا، وهو ما يفهم منه أن الفقهاء يربطون بين التأويل والإسلام بحيث لا يتصور وجود تأويل في غير وجود الإسلام. وإذا كان من المستبعد أن يكون لمن لا إسلام له تأويل

(1) انظر د، زيدان أصول الفقه، ص 370.

(2) البيهقي 8/ 182، والحاكم 2/ 155.

يغدو واضحا أن اشتراط التأويل في البغاة يستلزم اشتراط الإسلام فيهم. ومن الأقوال الفقهية التي تنفي أن يكون لأهل الذمة تأويل قول الماوردي: "قتال أهل البغي بتأويل، وقتال أهل الذمة بغير تأويل"[1]، ويقول ابن قدامة عن أهل الذمة " أنهم يضمنون ما أتلفوا على أهل العدل حال القتال وغيره بخلاف أهل البغي فإنهم لا يضمنون ما أتلفوا حال الحرب؛ لأنهم أتلفوا بتأويل سائغ وهؤلاء لا تأويل لهم" [2]، ويقول المطيعي: "ليس لأهل الذمة شبهة فوجب عليهم الضمان"[3].

تلك هي حصيلة بحثنا عن الأدلة التي استدل بها الفقهاء لمفهومهم للبغي، ويتضح منها أننا لم نعثر، فيما اطلعنا عليه من مباحث البغي، على استدلال مباشر سوى لشرطين من الشروط التي تضمنتها التعريفات الفقهية للبغي، وهما شرطا المنعة والمغالبة. وقد حاولنا أن نستنبط من أقوال الفقهاء ما نظن أنه ربما مثل الخلفية الاستدلالية التي استند إليها الفقهاء في اشتراط شرطي الإسلام والتأويل.

وتكفي نظرة عابرة لطبيعة أو أنواع الأدلة التي سبق عرضها أن الاستدلال بسلوك الصحابة والحجج العقلية هو الغالب، وأن الفقهاء لم يستدلوا لأي مما ذكروه من شروط للبغي بمنطوق أدلة نقلية لفظية أي آيات قرآنية أو أحاديث نبوية.

---

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ص 149.

(2) ابن قدامة : المغني 8/ 121.

(3) المطيعي: المجموع 17/ 575.

الباب الثاني

المفهوم الفقهي للبغي : مناقشة

وإذ اكتمل، بما تقدم في البـاب السـابق، عـرض المفـهوم الفقـهي للبغـي ننتقل في هذا الباب إلى مناقشة هذا المفهوم وما تضمنه من تعريفات في ضوء مـا سبقت الإشارة إليه من ضرورة ضبط المفاهيم، وبما تمهد من حديث عـن التبـاين المحتمل بين الأحكام الفقهية والأحكام الشرعية، وما هو معلوم من أسس وقواعد التعريف والاصطلاح.

وينقسم هذا الباب إلى مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول : البغي: مصطلح أم تعريف .

المبحث الثاني : معايير وإشكالات تقييم التعريف .

المبحث الثالث : التعريف الفقهي للبغي ومعيار المرجعية .

المبحث الرابع : التعريف الفقهي للبغي ومعيار الحدية .

المبحث الأول

البغي : مصطلح أم تعريف

لقد جاء استعراضنا للمفهوم الفقهي للبغي تحت عنوان" البغي في الاصطلاح الفقهي " ليعكس ما هو شائع في الخطاب الفقهي من أن البغي مصطلح فقهي، وقد نص على ذلك صراحة بعض الفقهاء حيث نجدهم يعرضون المفهوم الفقهي للبغي مسبوقا بعبارات مثل: " واصطلاحا .." أو " وفي اصطلاح الفقهاء.."أو"وفي عرف الفقهاء .." .

ومعلوم أن المفهوم يكون إما مفهوما اصطلاحيا أي قائما على الاصطلاح، أو مفهوما تعريفيا؛ أي قائما على التعريف .

ويقصد بالاصطلاح "اتفاق في العلوم والفنون على لفظ أو رمز معين لأداء مدلول خاص"[1]،أو "إطلاق لفظ على معنى معين بين فئة من العلماء"[2].
ويتخذ الاصطلاح من حيث الشكل، صورة معادلة متساوية أو متناظرة الطرفين على النحو التالي:

المصطلح: الدلالة

وكلا الطرفين، أي المصطلح (أو التسمية) والدلالة، قد يكون لهما أو لأحدهما وجود مستقل عن المصطلح (صاحب الاصطلاح)، وسابق لعملية الاصطلاح، و

---

(1) مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز، مادة صلح .
(2) الزحيلي، د. وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق، دار الفكر، 1996، ط 3)

بالتالي لا يقبلان التعديل أو التغير وقد يكونان، أو أحدهما، من إنشاء المصطلِح و، بالتالي، يقبلان التعديل والتغيير.

ويقصد بالتعريف "تحديد الشيء بذكر خواصه المميزة" [1] أو " مجموع الصفات التي تكون مفهوم الشيء مميزا له عما عداه" [2].

ويتخذ التعريف من حيث الشكل صورة معادلة متساوية الطرفين كما يلي:

المعرَّف: الشرح:

ولطرفي التعريف دائما وجود مستقل عن المعرِّف (صاحب التعريف) وسابق لعملية التعريف. والمعرَّف قد يكون كائنا كالإنسان أو حالة كالحرب أو لفظا كالكلمة أو غير ذلك .

ومن الواضح أن بين الاصطلاح والتعريف تشابها قويا، فهما متحدان من حيث الموضوع؛ إذ يتعلق كلاهما بالمعنى، وهما كذلك متطابقان من حيث الشكل؛ إذ يتخذ كلاهما شكل معادلة طرفاها هما الرمز: المعنى أو الدال: المدلول. وربما بسبب هذا التشابه لا يكاد البعض يميز بين الاصطلاح والتعريف فيعتبر الاصطلاح تعريفا، ويطلق على التعريفات لفظ المصطلحات.

على أنه مهما تكن درجة التشابه بينهما فإن الاصطلاح والتعريف بينهما أيضا تمايز واختلاف. ولعل من أهم مصادر أوجه الاختلاف بينهما اختلاف طبيعة العلاقة بين الرمز والمعنى في كل منهما:

ففي التعريف، تكون العلاقة بين الرمز والمعنى؛ أي بين المعرَّف والشرح علاقة أصلية لها وجودها المستقل عن المعرِّف والسابق لعملية التعريف .

---

(1) مجمع اللغة العربية: المعجم الموجز، مادة عرف .

(2) د. بدوي ، عبدالرحمن :المنطق الصوري والرياضي (وكالة المطبوعات، الكويت ط5 ، 98) ص 75.

بينما في الاصطلاح، تكون العلاقة بين الرمز والمعنى؛ أي بين المصطلَح والدلالة علاقة مستحدثة ينشؤها المصطلِح، وليس لها وجود مستقل عن المصطلِح أو سابق لعملية الاصطلاح.

وينبني على الاختلاف المذكور في طبيعة العلاقة اختلافات فرعية نتناول منها اثنين يتعلق أولهما بدور كل من المصطلِح والمعرِّف ويتعلق الثاني بتقييم كل من الاصطلاح والتعريف .

فمقارنة بالمعرِّف يتمتع المصطلح بحرية كبيرة، إذ له أن يختار طرفي علاقة الاصطلاح؛ أي المصطلَح والدلالة، وفي حالات كثيرة لا يكون لهذين الطرفين وجود سابق بل يستحدثهما، أو أحدهما، المصطلِح. ومن خلال حريته في استحداثهما يمارس المصطلِح أيضا حرية مقدرة في تعيين شكل ومضمون المصطلَح والدلالة. وإجمالاً فإن دور المصطلح أقرب لأن يكون دورا إنشائيا إن لم يكن للطرفين فعلى الأقل للعلاقة بينهما. على أنه مهما كان قدر حرية المصطلِح فإنه يخضع لبعض الضوابط التي يستلزمها ويفرضها الهدف من الاصطلاح.

وفي المقابل يتحدد دور المعرِّف بالكشف عن أحد طرفي التعريف، وهو الشرح حيث يكون الطرف الآخر، أي المعرَّف، معطى دائما، وليس من شأن المعرِّف استحداث أي من طرفي التعريف، ولا العلاقة بينهما. وهكذا فإن دور المعرِّف هو في الواقع دور اكتشاف أو إظهار أمر (معنى) موجود ومحدد مسبقا.

ويتضح مما سبق أن المصطلِح نفسه هو السلطة أو المرجعية في عملية الاصطلاح فهو الذي ينشيء العلاقة بين طرفي الاصطلاح. و،غالبا، يحدد مضمون وشكل الطرفين و،بالتالي، هو الذي يُحتكم إليه في ثبوت ذلكم. وليس الأمر كذلك بالنسبة للمعرِّف فهو ليس سلطة ولا مرجعية في التعريف و،بالتالي، لا يكون الاحتكام إليه في ثبوت العلاقة التعريفية أو تحديد مضمون طرفي التعريف.

والاختلاف المشار إليه بين التعريف والاصطلاح يستدعي اختلافا في طرق ومعايير تقييم كل منهما.

ففي ضوء ما سبق أن ذكرناه من أن العلاقة التعريفية هي أساسا علاقة أصلية مستقلة الوجود عن المعرِّف، الذي يقتصر دوره على اكتشافها يغدو يسيرا الاستنتاج بأن العلاقة التعريفية التي يكتشفها المعرِّف يمكن أن تأتي مطابقة للعلاقة التعريفية الأصلية، أو تأتي غير مطابقة لها. ومن الواضح أن هذه العلاقة التعريفية المكتشفة تكون صحيحة إذا كانت مطابقة للعلاقة التعريفية الأصلية وتكون خطأ إذا لم تكن مطابقة لها. ويعني ذلك أن العلاقة التعريفية (المكتشفة) قابلة للتقييم وفقا لمعيار الخطأ والصواب.

وفي المقابل فإن العلاقة الاصطلاحية لا تخضع للتقييم بمعيار الخطأ والصواب؛ نظرا لأنه لا توجد لها علاقة مناظرة أصلية معروفة الصواب.

وكالعلاقة فإن المعنى (الشرح) أيضا يخضع دائما للتقييم بمعيار الخطأ والصواب في حالة التعريف؛ لأن المعنى (الشرح) أيضا له دائما وجود مستقل عن المعرِّف. أما في حالة الاصطلاح فإن المعنى (الدلالة) لا يخضع للتقييم بمعيار الخطأ والصواب إلا إذا كان معنى له وجود مستقل وليس معنى مستحدثا قابلا للتغيير والتعديل.

بقي أن نضيف أنه وإن كانت العلاقة الاصطلاحية لا تقبل التقييم بمعيار الخطأ والصواب فإنها تقبل التقييم بمعايير أخرى مثل معيار الوضوح ومعيار الضرورة و... الخ .

ولعله قد اتضح في ضوء التمييز السابق بين التعريف والاصطلاح وأوجه الفرق بينهما، كيف أن من المهم أن تبدأ أية مناقشة للمفهوم الفقهي للبغي أولاً بتحديد ما إذا كان المفهوم الفقهي للبغي يعتبر تعريفا أم اصطلاحا، حيث إن من شأن ذلك أن يحدد منهج مناقشة هذا المفهوم وتقييمه.

ولبيان نوع أيّ مفهوم يتعين النظر فيما يشتمل عليه هذا المفهوم من رمز ومعنى وعلاقة بينهما؛ لمعرفة ما إذا كانوا من نوع رمز ومعنى وعلاقة المصطلح أم التعريف. وننظر في ما يلي في رمز ومعنى مفهوم البغي والعلاقة بينهما.

الرمز:

الرمز الذي يستخدمه المفهوم الفقهي للبغي عبارة عن لفظ، حيث يستعمل الفقهاء غالبا لفظ البغاة أو عبارة أهل -البغي أو- في حالات نادرة- لفظ البغي كرمز. ومعلوم أن هذا اللفظ، أيا كانت صيغته، له وجوده اللغوي والشرعي المستقل عن الفقهاء، ومن السهل التثبت من هذا الوجود بالرجوع إلى المعاجم اللغوية المعتمدة وإلى البيان الشرعي .

المعنى:

للرمز المذكور (البغي/ البغاة) معنى لغوي ومعنى شرعي لهما وجودهما المستقل عن الفقهاء. وسبق أن استعرضت هذه الدراسة المعاني اللغوية والشرعية لهذا الرمز. والأصل في المعنى الذي يورده الفقهاء لهذا الرمز؛ لغرض فقهي أن يعكس المعنى أو المعاني المعتبرة شرعاً لنفس الرمز، ولا يصح أن يكون من استحداث الفقهاء لسبب واحد بسيط هو أن هذا المعنى يمثل عملياً تحديداً لحالة ينطبق عليها حكم شرعي. ومعلوم أن تحديد الحالات التي تنطبق عليها الأحكام الشرعية هو من اختصاص الشرع، وإن دور الفقهاء بهذا الخصوص يتركز في محاولة استنباط أو اكتشاف معالم هذه الحالات وأحكامها من البيان الشرعي.

العلاقة:

إن المفهوم الفقهي للفظ البغي، والذي يتمحور حول خروج (جماعة) على الإمام يتقاطع مع دلالة بعض استخدامات البيان الشرعي لنفس اللفظ أو مشتقاته. ويأتي في مقدمة هذه الاستخدامات استخدام البيان الشرعي للفظ بغى في سياق آية (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت

احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي)، فهذه الآية استخدمت لفظ بغى والذي هو أصل رمز المفهوم الفقهي للبغي للدلالة على معنى يتضمن -فيما يتضمن- خروج جماعة على الإمام، وهو نفس المعنى الذي يتمحور حوله معنى المفهوم الفقهي للبغي. ويعني ذلك أن العلاقة بين الرمز والمعنى اللذين هما محل المفهوم الفقهي للبغي هي علاقة بيَّنها البيان الشرعي سلفا. وبالتالي فهي علاقة لها وجودها المستقل عن الفقهاء وليست من استحداثهم؛ ولأنها علاقة مبينة أو مقرة من قبل الشرع فهي علاقة ملزمة ويتعين على الخطاب الفقهي مراعاتها فيما يبلورها من مفاهيم.

وإذا تبين بذلك أن لكل من رمز ومعنى المفهوم الفقهي للبغي وما بينهما من علاقة وجود مستقل عن الفقهاء ثبت أن المفهوم الفقهي للبغي لا يمكن أن يكون إلا تعريفا ولا يصح اعتباره اصطلاحا. ومما يدعم كون المفهوم الفقهي للبغي يعد تعريفا وليس اصطلاحا، أن بوسع أي دارس للفقه أن يلاحظ أن الفقهاء دائما ما يشيرون إلى أن مفهومهم للبغي مستنبط من البيان الشرعي. ومن تلك المؤشرات حِرْص الكثيرين من الفقهاء على عرض مفهومهم للبغاة مسبوقا بعبارة "وفي الشرع هم.." أو بعبارة "وشرعا هم ..."، ومنها قيام بعضهم بالاستدلال لبعض مضامين مفهوم البغي بأدلة شرعية؛ تأكيداً لأنها مستنبطة من الشرع وليست من استحداثهم، ومنها كذلك رفض بعضهم لبعض المضامين التي نسبها آخرون للمفهوم الفقهي للبغي؛ استنادا إلى أن تلك المضامين تفتقر للأدلة الشرعية اللازمة لإقرارها . ومن الواضح أن هؤلاء الفقهاء ما كانوا لينسبوا مفهومهم للبغي إلى الشرع لو لم يكونوا يقرون بأن معنى البغي محدد ومقرر سلفا من قبل البيان الشرعي، وأن عليهم فقط اكتشافه وليس استحداثه أو إنشاؤه.

وأغلب الظن أن شيوع إطلاق لفظ المصطلَح على المفهوم الفقهي للبغي، وخاصة لدى متأخري الفقهاء، وكذا الكتاب الإسلاميين المعاصرين، مرده السهو عن ضرورة التمييز بين الاصطلاح والتعريف واللذيْن ربما اعتبرهما بعضهم واحداً. وربما أطلق بعضهم لفظ الاصطلاح من منطلق تقديرهم بأن مفهوم البغي اصطلاح شرعي وليس من منطلق الزعم بأنه اصطلاح فقهي، ومعلوم أن

مفهوم الفقهاء للمصطلَح الشرعي هو تعريف وليس اصطلاحا فقهيا. وقد يكون مرد شيوع استخدام لفظ المصطلَح هو الرغبة في بيان أن المفهوم الفقهي المذكور للبغي يقوم على تخصيص الخطاب الفقهي للفظ البغي لمدلول معين دون غيره من المدلولات العديدة للاستخدام أو المعنى الشرعي الواسع للفظ البغي، وهو سبب أو تبرير يؤكد أكثر مما ينفي أن المفهوم الفقهي المعني للبغي هو تعريف وليس اصطلاحا فقهيا.

المبحث الثاني

معايير وإشكالات تقييم التعريف

انتهينا في ما سبق إلى أن المفهوم الفقهي للبغي هو مفـهوم تعريفـي، ولعـل من الخطأ تسميته اصطلاحا. وإذا تقرر ذلـك تحـدد تلقائيـا، بشـكل ضمـني، أن المنطلق السليم لتقييم مفهوم البغي ومناقشته هو أن يناقش ويقيـم مـن منطلـق أنه تعريف وليس من منطلق أنه مصطلح. ويعني ذلك- فيما يعني- أن المفـهوم الفقهي للبغي يخضع باعتباره تعريفـا للتقييـم بمعيـار الخطـأ والصـواب؛ أي أنـه يمكن أن يكون مفهوما صحيحا أو مفهوما خاطئاً.

ولكي يكون أي تعريف صحيحا وسليما ينبغي أن يسـتوفى شـرحه علـى الأقل أمرين هما:

- توافق الشرح مع المعنى المراد أو المحدد من قبـل السـلطة التعريفيـة المعنية .
- استيفاء الشرح قاعدة الحدية .

والمعنِي بالسلطة التعريفية هو الجهة التي تُعتـبر المرجع أو الحَكـم في بيـان المقصود بالمعرَّف. وهذه السلطة يمكن أن تكون اللغة (المعـاجم اللغويـة) كمـا في حالة المعاني اللغوية للرمـوز اللغويـة، ويمكـن أن تكـون العـرف أو القـانون أو الشرع كما في حالة الرموز التي تتحدد مضامينها من قبل هذه المراجـع، ويمكـن

أن يكون العلم (التجريبي) أو المنطق (العقل) كما في حالة الرموز الطبيعية كالكائنات .

وفي ضوء ما سبق أن بيناه من أن المفهوم الفقهي للبغي هو أساسا بيان فقهي لتشريع ورد به الشرع يتضح جليا أن السلطة التعريفية في ما يتعلق بتعريف البغي هي الشرع. وقد أقر الفقهاء بذلك من خلال حرصهم -كما سبقت الإشارة- على تأكيد أن مفهومهم للبغي مستنبط من الشرع. على أن من المعلوم أن البيان الشرعي لا يقدم نصوصا تعريفية جاهزة كما يفعل، مثلا، القانون. وعادة ما يتطلب تعريف الرموز الشرعية الرجوع إلى أكثر من نص أو دليل شرعي، وغالبا ما يتطلب الأمر الرجوع إلى سلطات تعريفية أخرى مثل اللغة والعرف والعقل بالإضافة إلى الشرع.

وكثيرا ما يترتب على تعدد السلطات التعريفية صعوبة في الترجيح أو الجمع بينها في تعريف رموز البيان الشرعي التي تتنازعها أكثر من سلطة تعريفية. ولا يخفى لزوم توافق تعريفات البشر (الفقهاء) للرموز الشرعية مع المفاهيم والمضامين الواردة في البيان الشرعي بخصوص تلك الرموز، إذ بدون ذلك التوافق تصبح ألفاظ نصوص البيان الشرعي عرضة لتحميلها كل ما تخطر في الأذهان أو تهواها الأنفس من مدلولات ومعان شتى بل ومتناقضة. ومن شأن ذلك أن يجرد البيان الشرعي من المقدرة على أداء مهمته الأساسية المتمثلة في إبلاغ مضامين (معاني ومدلولات) معينة للبشر و، من ثم، يحيله قليل الجدوى وعديم الصلاحية المرجعية.

والمعني بقاعدة الحدية هو أنه يفترض في التعريف (الشرح) أن يقدم حدا فاصلا لا يخطيء في التمييز بين ما ينطبق عليه (مصاديق) وما لا ينطبق عليه المعرَّف. ومن الواضح أن هذه القاعدة يستلزمها الهدف من التعريف نفسه. إذ لا يستقيم مع هدف التعريف، وهو تحقيق أعلى قدر ممكن من الدقة في تحديد معنى الرمز المعرَّف، أن لا ينطبق الشرح على بعض مفردات المعرَّف لأنه شرح غير جامع، أو ينطبق على غير مفردات المعرَّف لأنه شرح غير مانع. و-كما

سبقت الإشارة- تكتسب الدقة المطلوبة في التعريف أهمية كبرى في حالة التعريفات الفقهية التي تتناول رموز البيان الشرعي لأن هذه الرموز ترتبط بها أحكام شرعية يتعذر تطبيقها بدقة ما لم يتم تحديد معاني الرموز المعنية بدقة مماثلة. ومن شأن الخطأ في تعريف رموز البيان الشرعي أن يقود إلى أخطاء، قد تكون جسيمة، في تطبيق الأحكام الشرعية المرتبطة بتلك الرموز.

وما زالت عملية التعريف، عموما، تواجه إشكالات عدة نظرية وعملية. وربما كان من أهم هذه الإشكالات، في ما يتعلق بقاعدة الحدية، صعوبة تحديد العناصر اللازم تضمينها في التعريف (الشرح) بحيث يصبح تعريفا جامعا مانعا. ولأنه -مبلغ علمنا- لم يتبلور بعد طرق وأساليب علمية مضبوطة ومحكمة لتحديد تلك العناصر، غالبا ما تقوم عملية تحديدها على خطوات مشابهة لتلك التي تقوم عليها عملية استنباط العلة في الفقه الإسلامي مثل خطوات السبر والتقسيم والتنقيح. ومعلوم أن هذه الخطوات تقوم أساسا على الاجتهاد والتقدير العقلي، الأمر الذي يجعل مخرجاتها أو نتائجها تختلف باختلاف العقول. وتشهد لذلك سعة الخلافات القائمة بين الفقهاء في تحديد علل الأحكام وفي تعريف الرموز الشرعية عموما.

يلاحظ كذلك أن عناصر التعريف (الشرح) يمكن أن تختلف باختلاف منظور التعريف، أي زاوية النظر إلى الرمز المعرف أو موضع التركيز فيه، ومن المناظير المتداولة في التعريف منظور التكوين، ومنظور الوظيفة أو الأثر، ومنظور الأسباب والعوامل ومنظور الحكم، وقد تحاول بعض التعريفات الجمع بين أكثر من منظور.

وأيا كان المنظور المختار، غالبا ما يواجه استعماله أو تطبيقه إشكالات نظرية فرعية. وعلى سبيل المثال كثيرا ما يشكل على التعريف من منظور الحكم، وهو المنظور الشائع في التعريفات الفقهية، أن الرمز المعرَّف قد يكون له أكثر من حكم. فالسرقة، مثلا، لها عدة أحكام شرعية منها حكم الحرمة وحكم قطع اليد وحكم التعزير و... الخ. وبينما لا مناص من أن يختلف تعريف السرقة من منظور حكم

الحرمة عن تعريفها من منظور حكم قطع اليد أو منظور حكم التعزير يتعذر بلورة تعريف يقوم على منظور يجمع بين مختلف أحكام السرقة، نظرا لأن كل حكم يتطلب نطاقاً حدياً مختلفاً من حيث التعريف.

وهكذا نجد أن عملية التعريف تواجه بعض التحديات والإشكالات النظرية التي لم تعالج بعد معالجة علمية ناضجة. وبقدر ما تعيق هذه الإشكالات عملية التعريف بقدر ما تعيق أيضا عملية تقييم التعريفات المقترحة أو المقدمة تقييما دقيقاً.

ومهما تكن الإشكالات التي تواجه التقييم، يتضح مما تمهد أن تقييم المفهوم الفقهي للبغي يتطلب النظر في مدى توافق التعريف الفقهي للبغي مع السلطة التعريفية ومدى استيفائه لقاعدة الحدية .

ويمكن أن يتم ذلك عمليا على النحو التالي:

1- التحقق من التوافق مع السلطة التعريفية من خلال التحقق مما إذا كانت كل عناصر التعريف الفقهي للبغي تستند إلى السلطة أو السلطات التعريفية المناسبة.

2- التحقق من استيفاء قاعدة الحدية من خلال التحقق مما إذا كان التعريف (الشرح) الفقهي للبغي لا يتضمن إلا كل العناصر التي تؤمِّن قاعدة الحدية.

وتكشف النقطتان السابقتان كيف أن عناصر التعريف هي المرتكز أو المدخل الأساس لتقييم التعريف، وإذا ما تغاضينا عن الإشكالات النظرية العامة التي أشرنا إليها سابقا في ما يتعلق بتقييم التعريفات فإن أول صعوبة عملية تواجه عملية تقييم التعريف الفقهي للبغي، من خلال النقطتين المذكورتين آنفاً، هو تعدد، كما رأينا سابقاً، التعريفات الفقهية للبغي وعدم وجود تعريف فقهي واحد مجمع عليه للبغي. وبقدر تعدد واختلاف التعريفات الفقهية للبغي بقدر ما تتعدد وتختلف عناصرها بشكل يصعب معه تحديد ما هي العناصر التي

يمكن أن يقال قد تضمنها أو لم يتضمنها التعريف الفقهي للبغي. ومن الواضح أنه ما لم تحدد عناصر التعريف بدقة يصعب التحقق من النقطتين المذكورتين بالدقة والإحكام المطلوبين.

وصحيح أن اختلاف التعريفات أمر شائع، بدرجات متفاوتة، في مختلف فروع العلم، بيد أن هذا الشيوع لا ينفي ما لاختلاف التعريفات من حيث المضمون من سلبيات عديدة. وليس إعاقة التحقق الدقيق من مدى التوافق مع السلطة التعريفية، واستيفاء قاعدة الحدية هي السلبية الوحيدة لاختلاف وتعدد التعريفات الفقهية للبغي، بل لهذا الاختلاف- في حد ذاته- دلالته السلبية كما قد تكون له عواقب غير مرغوبة وربما وخيمة.

فمن حيث الدلالة يعد اختلاف مضامين التعريفات الفقهية للبغي مؤشرا حقيقيا إلى افتقار كل أو بعض تلك التعريفات للدقة المطلوبة لأنه يفترض أن لا يكون للرمز الواحد غير مضمون تعريفي دقيق واحد من منظور معين. وإذا ما تحدد المضمون التعريفي الدقيق لرمز ما فإن أية إضافة إلى ذلك المضمون أو حذف منه يترتب عليه بالضرورة اختلاف في حدية ذلك التعريف وبحيث يدخل في نطاقه الحدي ما ليس منه أو يخرج منه ما هو منه، فلا يعد تعريفا جامعاً مانعاً للرمز المعني. وعدم دقة التعريف، يجعله قليل، ربما، عديم الجدوى.

ومن حيث العواقب غير المرغوبة، يمكن الإشارة إلى أن من شأن التعدد والاختلاف في التعريف الفقهي للبغي أن يفضي إلى التعدد والاختلاف في التكييف الفقهي لحوادث أو حالات الخروج والاقتتال؛ أي في تحديد ما إذا كانت تلك الحالات تعد بغيا أم لا. وقد يترتب على مثل هذا الاختلاف التنازع بين المسلمين وربما تطور هذا التنازع إلى الفتنة التي طالما ذمها الشرع ونهى عنها لخطورتها على الأمم. ومما يثير القلق بهذا الخصوص أن الاختلاف الكائن بين التعريفات الفقهية من السعة بحيث يسمح بل يفضي إلى حدوث اختلافات واسعة قد تصل حد التناقض بين المسلمين في تكييف بعض حالات الخروج على الأئمة. وعلى سبيل المثال، إذا ما تصورنا حدوث خروج جماعة لقتال إمام

رفضا لأمره لهم بدفع أموال غير مستحقة يمكن لمن يثبتون من المسلمين تعريفا للبغي مثل تعريف الدردير رحمه الله والذي يعرف البغاة بأنهم "فرقة أبت طاعة الإمام الحق في غير معصية بمغالبة ولو تأويلا" أن يكيفوا هذا الخروج على أنه بغي وأن المشاركين فيه بغاة؛ لأنهم رفضوا طاعة الإمام مغالبة في ما لا معصية عليهم إن هم أطاعوه فيه. وفي المقابل يمكن لمن يثبتون من المسلمين تعريفا مثل تعريف الخليل رحمه الله والذي يعرف البغاة بأنهم "فرقة خالفت الإمام لمنع حق أو لخلعه" أن يحتجوا بأن الخروج المذكور ليس بغيا، لأن من خرجوا لم يخرجوا لمنع حق -ولا خلع الإمام- وإنما خرجوا لمنع ما ليس حقا للإمام ، وقد أشار لمثل هذا الخلاف أو التناقض المحتمل البناني رحمه الله حيث يقول: "إذا كلف الإمام أو نائبه الناس بمال ظلما فامتنعوا عن إعطائه فجاء لقتالهم هل يجوز أن يدفعوا عن أنفسهم؟ فإن تعريف ابن عرفة[1] يقضي أنهم بغاة لأنه لم يأمرهم بمعصية وإن حرم عليه قتالهم لأنه جائر وتعريف المصنف[2] يقتضي أنهم غير بغاة لأنهم لم يمنعوا حقا ولا أرادوا خلعه وهو صريح"[3] .

وإذا ما اختلف المسلمون حول تكييف خروج جماعة على إمام منعا له لما لا يستحقه، فاعتبره بعضهم بغيا تطبيقا لتعريف الدردير مثلا، واعتبره البعض الآخر غير ذلك؛ تطبيقا لتعريف الخليل مثلا، ليس من المستبعد أن يتطور هذا الاختلاف إلى نزاع واحتراب بين المسلمين عندما يتمسك الأولون بوجوب قتال البغاة مع الإمام وإن لم يكن هذا عادلا، كما يقتضي تعريف البهوتي مثلا بينما- في المقابل- يتمسك الآخرون بأن الخارجين ليسوا بغاة ويحرم قتالهم، وربما أفتى بعضهم بوجوب الدفاع عنهم وقتال من يقاتلونهم. وهكذا يمكن أن تدب الفتنة بين المسلمين عندما تتوزعهم النتائج المتناقضة لتطبيق تعريفات الفقهاء المتباينة للبغي.

---

(1) يعرف ابن عرفة البغي بأنه " الامتناع من طاعة من تثبت إمامته في غير معصية بمغالبة ولو تأويلا" .

(2) انظر تعريف المصنف (خليل) وكذا الزرقاني في صفحتي 26 ، 40 من هذه الدراسة .

(3) البناني: حاشية البناني على شرح الزرقاني على مختصر خليل 8/ 60.

وليس من المستبعد أن يكون لاختلاف المفاهيم والتعريفات -بالطبع ضمن عوامل أخرى، كالاختلاف في الوقائع التفصيلية نفسها- دور فيما جرى من اختلاف بين الفقهاء في تكييف بعض حوادث الخروج التي شهدها التاريخ الإسلامي. فعلى الرغم من أن الرأي الفقهي السائد يكيف ما وقع من خروج بين (الإمام) الحسين رحمه الله، و(الإمام) يزيد رحمه الله على أنه كان جهاداً مشروعاً من قبل الحسين رحمه الله، ذهب رأي فقهي مخالف إلى أن ذلك كان بغيا منه لانطباق مفهومهم للبغي عليه. وقد أثارت المقولة التي اشتهرت عن البعض "إنما قتل الحسين بشرع أو سيف جده" ردود فعل فقهية غاضبة، منها ما قاله عنهم الشوكاني رحمه الله مستنكرا "حكموا بأن الحسين السبط رضي الله عنه وأرضاه باغ على الخمير السكير الهاتك لحرمة الشريعة المطهرة يزيد بن معاوية"[1]. واختلف الفقهاء كذلك في حكم من خرجوا على الإمام عثمان رحمه الله فذهب البعض إلى اعتبارهم بغاة "لم يقتل علي قتلة عثمان لأنهم كانوا بغاة... والحكم في الباغي إذا انقاد لإمام أهل العدل أن لا يؤخذ بما سبق منه"[2]، بينما لا يبدو أن ذلك هو حكمهم عند جمهور الفقهاء. والذين يفهم من أقوالهم إقرارهم بمشروعية الاقتصاص منهم؛ أي عدم معاملتهم معاملة البغاة. وبالمثل اختلف الفقهاء في ما إذا كان الخوارج (أهل النهروان) الذين قاتلهم الإمام علي ومانعو الزكاة الذين قاتلهم الإمام أبو بكر يعدون بغاة أم لا.

ولا شك أنه يمكن عزو قدر من اختلاف الفقهاء في تعريف البغي إلى ما يواجهه التعريف، عموما، من إشكالات نظرية مثل عدم تبلور منهج أو مناهج تعريفية علمية رصينة حتى الآن. ولكن قدرا آخر، لا يستهان به، من هذه الاختلافات يعود إلى أسباب خاصة ربما كان من أهمها:

1- اختلاف الرموز المعرّفة:

إن اختلاف الرموز المراد تعريفها يترتب عليه بالضرورة اختلاف مضامين تعريفاتها؛ لأن لكل رمز هويته أو مضمونه الخاص، ولا يفترض في التعريفات أن

(1) الشوكاني: نيل الاوطار شرح منتقى الأخبار (دار الفكر) 7/ 362 .

(2) ملا على القارى: شرح الفقه الأكبر ص 82.

تتماثل ما لم يتوحد الرمز، وإذا ما تشابهت أو تداخلت الرموز فإن تعريفاتها تتشابه أو تتداخل، ولكن دون أن تتطابق، بذات القدر. والمعني بالرمز هنا هو "المسمى" وليس اسمه؛ أي المدلول وليس اللفظ الذي يدل عليه أو يتسمى به. وكما أن من المعهود في اللغة أن يكون للرمز أو المدلول الواحد أسماء أو ألفاظ مختلفة، من المعهود فيها أيضا أن يدل اللفظ أو الاسم الواحد على رموز عدة. ويدل اللفظ الواحد على رموز عدة عندما يكون لهذا اللفظ مدلولات أو معان عدة حيث يشكل كل مدلول، في حد ذاته، رمزا. بل قد ينطوي المدلول العام الواحد على عدة رموز بقدر قابليته للتقسيم أو التصنيف إلى أصناف أو صور متمايزة حيث يصح اعتبار كل صنف أو صورة متميزة رمزاً يختلف تعريفه عن تعريفات رموز الأصناف أو الصور الأخرى .

والذي يتأمل، في ضوء التمهيد الآنف عن الرموز، في التعريفات الفقهية للبغي يجد أن أحد أسباب اختلافها هو أن هذه التعريفات وإن كانت تُعرِّف لفظا أو اسما واحداً هو البغي أو البغاة إلا أنها، عند التحقيق، تعرِّف رموزاً مختلفة ومن ثم كان لا بد أن تختلف مضامين هذه التعريفات .

لقد تبين لنا مما أوردناه سابقا عن المعنى اللغوي والاستخدام الشرعي للفظ البغي أن البغي من الألفاظ ذات الدلالة الواسعة والمدلولات المتعددة. ويقوم التعريف الفقهي للبغي على تخصيص لفظ البغي لبعض مدلولاته. ومع أن جل التعريفات الفقهية للبغي تتفق على تمحور هذا التخصيص حول مدلول الخروج (بالقوة) غير المشروع على الإمام إلا أن لهذا الخروج غير المشروع على الإمام صوراً و أشكالا متعددة. وقد عدد بعض الفقهاء بعض تلك الصور والأشكال أو -كما سموها- الأصناف. ومنهم ابن حزم[1] رحمه الله والذي ذكر منها، على أساس التأويل، ثلاثة أصناف هي:

i - الخروج بتأويل خفي .

ii- الخروج بتأويل فاسد.

---

(1) ابن حزم :المحلى 11/ 107.

iii - الخروج بدون تأويل .

وابن قدامة[1] رحمه الله والذي ذكر منها، على أساس التأويل والمنعة، أربعة أصناف هي :

i- الخروج بدون تأويل .

ii- الخروج بتأويل وبدون منعة.

iii - خروج الخوارج (بمنعة وتأويل مكفر أو غير سائغ) .

iv - الخروج بمنعة وتأويل سائغ.

وقد أورد ابن همام [2] رحمه الله تصنيفا رباعيا مشابها .

ويتضح من مضامين التعريفات الفقهية للبغي أنه ليس هناك اتفاق بين الفقهاء على صورة أو صور الخروج التي خصصوا لفظ البغي لها. فقد رأى الكثير من الفقهاء، ومنهم ابن قدامة، تخصيص لفظ البغي للدلالة على صورة واحدة فقط من صور الخروج المذكورة آنفا. ويتفق هؤلاء في تحديد هذه الصورة الوحيدة بالصورة الرابعة (الخروج بمنعة وتأويل سائغ)، ولم يشذ منهم عن هذا الاتفاق، في ما أعلم، سوى الكاساني رحمه الله والذي حددها بالصورة الثالثة (خروج الخوارج). وفي المقابل رأى البعض، ومنهم الدردير رحمه الله، إطلاق لفظ البغي على كل صور الخروج الأربعة المذكورة. وبين هؤلاء وأولئك رأى البعض تخصيص لفظ البغي لصورتين من صور الخروج المذكورة وهي الصورة الثالثة (خروج بمنعة وتأويل غير سائغ) والصورة الرابعة (خروج بمنعة وتأويل سائغ). أما ابن حزم فآثر إطلاق لفظ البغي على الصور الثلاث التي ذكرها.

وإذا ما استعدنا للذاكرة ما أوضحناه سابقا من أن كل صورة أو صنف من الصور أو الأصناف المتميزة عن بعضها بشكل، في حد ذاته، رمزاً له تعريفه الخاص به تبين أن الفقهاء قد عرَّفوا - في الواقع - رموزاً مختلفة وإن استخدموا

(1) ابن قدامه: المغني: 104/10 .

(2) ابن همام: شرح فتح القدير 409/4.

للدلالة عليها كلها لفظا واحدا هو البغي أو البغاة. و، من ثم، لم يكن بد من أن تختلف تعريفاتهم.

2ـ تباين الخلفيات الفقهية لأصحاب التعريفات:

نعني بالخلفية الفقهية هنا مجمل معلومات وتوجهات أو التزامات المرء الفقهية والمعرفية. وفي ظل ما سبقت الإشارة إليه من عدم تبلور منهج علمي موضوعي متفق عليه للتعريف، فإن من الطبيعي أن تشكل الخلفية الفقهية احدى المحددات الأساسية لمضامين التعريفات الفقهية. فالتعريف الفقهي الذي يتوصل إليه فقيه ما ليس إلا حصيلة قدرة ذلك الفقيه على استخلاص التعريف المطلوب من مجمل المعلومات ذات الصلة الحاضرة في ذهنه وذلك في ضوء التزاماته وتوجهاته الفقهية والمعرفية. وتتباين الخلفية الفقهية للفقهاء بتباين كسبهم العلمي وتباين توجهاتهم الفقهية. واختلاف الخلفيات الفقهية للفقهاء الذين أوردت هذه الدراسة تعريفاتهم للبغي أمر يؤكده اختلاف مذاهبهم الفقهية- على النحو المبين في قائمة التعريفات- وما يعنيه ذلك من اختلاف التزاماتهم وتوجهاتهم الفقهية، ويؤكده كذلك اختلاف عصورهم الفقهية و- على الأرجح- قدراتهم الفردية وما يترتب على ذلكما عادة من اختلاف الكسب الفقهي للأفراد.

وإذا تقرر اختلاف الخلفيات الفقهية لأصحاب التعريفات الفقهية للبغي فإن من الطبيعي أن تختلف مضامين هذه التعريفات لما ذكرناه آنفا من أن الخلفية الفقهية للفقيه يعد، وخاصة في غياب منهج تعريفي متفق عليه، محدداً أساسياً للمضمون التعريفي الذي يتوصل إليه أو يتبناه.

ويتجلى أثر اختلاف الخلفيات الفقهية للفقهاء على اختلاف تعريفاتهم للبغي، في ما يلاحظ من أن الاختلاف بين تعريفات الفقهاء الذين ينتمون لمذاهب فقهية مختلفة غالبا ما يكون أكبر وأوسع من الاختلاف بين تعريفات فقهاء المذهب الواحد، وهو ما يعكس أثر التوجه أو الالتزام الفقهي في اختلاف التعريفات. ويمكن بهذا الصدد مقارنة تعريفات فقهاء مذهب فقهي معين ،

وليكن المذهب الجعفري، بتعريفات فقهاء مذهب فقهي معين آخر مثل المذهب الحنبلي، أو مقارنة المواقف العامة لمختلف المذاهب الفقهية من شرط معين، وليكن شرط التأويل، من شروط التعريف الفقهي للبغي. كذلك يمكن ملاحظة أثر اختلاف الخلفيات الفقهية في اختلاف التعريفات، من خلال ما يمكن تسميته بالتطور التعريفي داخل المذهب الواحد حيث إن تعريفات فقهاء المذهب المتأخرين غالبا ما تكون أكثر رصانة، صياغةً ومضموناً، من تعريفات من تقدمهم من فقهاء نفس المذهب وهو ما يعكس، إلى درجة كبيرة، أثر اختلاف الكسب العلمي داخل المذهب بسبب -بالطبع ضمن أسباب أخرى- التراكم المعرفي الفقهي.

3- طبيعة مصادر التعريف:

يتضح من هذه الدراسة، وخاصة ما تقدم منها تحت عنوان "الاستدلال للمفهوم الفقهي للبغي" وما سيرد منها تحت عنوان "التعريف الفقهي للبغي والمرجعية التعريفية"، أن المصادر التي يُحتمل أن يكون الفقهاء استنبطوا منها عناصر تعريفاتهم للبغي تتمثل أساساً في تاريخ البغي في الإسلام -أي أحداث البغي التي حدثت في عهد الصحابة وأصبحت بالنسبة للفقهاء بمثابة أحداث تاريخية؛ لكونها حدثت في عصر سابق لعصورهم- والبيان الشرعي.

وكلا المصدرين، أعني البيان الشرعي والتاريخ (الأحداث التاريخية) ينطويان على عوامل مثيرة للاختلاف، في ما قد يستنبط منهما من حقائق أو مفاهيم كالتعريفات. ومن تلك العوامل المرتبطة بالبيان الشرعي ما يتضمنه البيان الشرعي أحيانا من نصوص تكون قابلة لتفاسير متباينة لأسباب أتينا على ذكر بعضها في مقدمة هذه الدراسة، ومنها الخلاف حول مدى إقرار البيان الشرعي أو عدم إقراره لحجية بعض الأصول أو الأدلة. وبالمثل فإن التاريخ تشوبه عوامل مثيرة للاختلاف منها ظنية ثبوت وقائعه الأمر الذي يتيح المجال للادعاء والادعاء المضاد بشأنها، ومنها خلو الوقائع التاريخية الفعلية من البيان اللفظي الذي يبين مدى دلالتها على الحقيقة أو المفهوم المستنبط أو المراد استنباطه منها وهو ما

يجعل تلك الدلالة محل اجتهادات مختلفة يصعب، وقد يستحيل، التحقق منها في ظل القدرات العلمية المتاحة للبشر حاليا.

وعلى سبيل المثال يمكن القول أن اختلاف الفقهاء في ما يتعلق بقيادة "أهل الجمل"، وهو اختلاف حول واقعة معينة من وقائع التاريخ قد كرَّس اختلاف الفقهاء حول مسألة فقهية معينة هي اشتراط الإمام (أو المطاع) في البغاة. فقد ذهب من يرون أنه لم يكن لأهل الجمل إمام إلى نفي شرط الإمام في البغاة؛ استنادا إلى أن الإمام علي عامل أهل الجمل معاملة البغاة؛ مع أنه لم يكن لهم إمام، ورد عليهم من يشترطون الإمام في البغاة؛ بأن أهل الجمل كان لهم رئيس هو عائشة رحمها الله. يقول ابن المرتضى رحمه الله "ولهم حكم البغي وإن لم ينصبوا إماما إذ أجرى علي عليه السلام على أهل الجمل حكم البغاة ولم يكن لهم إمام (ي)[1] لا، حتى ينصبوا إماما يمتثلون له كفعل النجدات والنعامات وإلا فمحاربون وأما أهل الجمل فولوا أمرهم عائشة، قلنا لا دليل على اشتراطه" [2]، ويظهر أثر ظنية ثبوت الوقائع التاريخية في تكريس اختلافات الفقهاء المتعلقة بالبغي بصورة أوضح في -كما سنرى لاحقا- أحكام البغاة، حيث نجد مثلا أن الاختلاف بين الفقهاء في ما إذا كان يتعين التفريق في الحكم بين البغاة ذوي الفئة والبغاة غير ذوي الفئة سببه الأساسي هو الاختلاف بين الفقهاء في ما إذا كان الثابت تاريخيا هو أن الإمام علي عاملهما بطريقة مماثلة أم بطرق مختلفة.

تلك بعض أسباب اختلاف التعريفات الفقهية للبغي. ومن الواضح أن في الوسع العمل على معالجة تلك الأسباب أو بعضها بالشكل الذي يساعد على استبعاد الاختلافات الناشئة عنها و، بالتالي، يقلل من سلبيات هذه الاختلافات. ولا يخفى أنه ما لم تتم إزالة كل أسباب الاختلافات، وهو ما لا يبدو ممكنا بعد، سيظل هناك دائما احتمال للاختلاف في التعريف الفقهي للبغي و،بالتالي،

---

(1) ي: الإمام يحيى بن حمزة

(2) ابن المرتضى : البحر الزخار 6/ 414.

سيبقى الاختلاف في تحديد العناصر أحد مصادر الإشكالات التي تواجه تقييم التعريف الفقهي للبغي.

ومع الأخذ في الاعتبار ما سبق عن الإشكالات النظرية والعملية أو التطبيقية التي تواجه عملية تقييم التعريفات، وما تترتب على تلك الإشكالات من محدودية التقييم عموماً، نحاول في المبحثين التاليين إجراء تقييم محدود للتعريف الفقهي للبغي من خلال معياري المرجعية التعريفية وقاعدة الحدية.

المبحث الثالث

التعريف الفقهي للبغي والمرجعية التعريفية

سبق البيان بأن الشرع هو المرجعية التي يفترض أن يستند إليها تحديد عناصر تعريفات رموز البيان الشرعي بما فيها رمز البغي. ويتضح من ذلك أن التحقق من مرجعية التعريف الفقهي للبغي؛ يعني التحقق مما إذا كانت هناك أدلة تفيد بأن الشرع يعتبر العناصر التي تضمنها التعريف الفقهي للبغي هي عناصر تعريفية للبغي.

والمعنى بالعنصر التعريفي هو الشيء الذي يعتبر وجوده ضروريا لوجود المعرَّف ويتعذر وجود المعرَّف في عدمه. وعادة ما يشمل المعرَّف أو تتعلق به عناصر أخرى غير تعريفية، ليس من السهل التمييز بينها وبين العناصر التعريفية، وهو الأمر الذي كثيرا ما ينتج عنه تسرب عناصر غير تعريفية إلى التعريف (الشرح) والأصل أن لا يشتمل التعريف سوى على العناصر التعريفية.

ومن معايير التمييز بين العنصر التعريفي والعنصر غير التعريفي أنه يفترض في العنصر التعريفي أن يتكرر وجوده كلما تكرر وجود المعرَّف، بينما لا يتكرر وجود العنصر غير التعريفي إلا في بعض تكرارات وجود المعرَّف. ولأنه يتعذر وجود المعرَّف في غياب أي عنصر تعريفي لا يكتمل التعريف بدون ذكر كل العناصر التعريفية للمعرَّف في شرحه. ومن شأن عدم ذكر أي عنصر تعريفي في

التعريف (الشرح) أن يجعل التعريف تعريفا غير مانع؛ أي قابلا لأن ينطبق على أي رمز آخر غير المعرَّف. وفي المقابل فإن ذكر أي عنصر غير تعريفي في التعريف (الشرح) يجعل التعريف تعريفا غير جامع؛ أي لا ينطبق على بعض حالات أو مصداقات المعرَّف.

وسواء كان العنصر تعريفيا أو غير تعريفي فإنه لا يثبت لرمزه إلا بدليل. ويكفي لثبوت العنصر غير التعريفي لأي رمز من رموز البيان الشرعي وجود دليل على أن الشرع اعتبره عنصرا من عناصر الرمز المعرَّف. أما العنصر التعريفي فيحتاج ثبوته إلى دليل، أو أدلة، يفيد ليس فقط كونه عنصرا من عناصر المعرَّف وإنما يفيد أيضا كونه عنصرا ضروريا يتعذر وجود المعرَّف في عدمه. ومن هنا يتضح أنه ليس كل دليل يصلح لإثبات العنصر غير التعريفي يصلح لإثبات العنصر التعريفي. ثم إن العنصر التعريفي لا يثبت لمجرد أن الدليل المستدل به صالح لإثبات العنصر التعريفي عموما، بل لابد من أن يكون هذا الدليل كافيا لإثبات العنصر التعريفي المعني.

ولمعرفة ما إذا كانت هناك أدلة تثبت أن الشرع يعتبر العناصر التي تضمنتها التعريفات الفقهية للبغي عناصر تعريفية للبغي نحتاج لأن ننظر في الأدلة التي تضمنها المفهوم الفقهي للبغي وجمعناها تحت عنوان "الاستدلال للمفهوم الفقهي للبغي"وذلك، للتحقق مما إذا كانت هذه الأدلة التي أوردها الفقهاء تثبت أن العناصر التي ضمنوها تعريفاتهم للبغي هي العناصر التعريفية للبغي في نظر الشرع. ويمكن البدء في ذلك بإجراء تقييم عام لأنواع الأدلة التي استدل بها الفقهاء لمعرفة مدى صلاحيتها، من حيث المبدأ، لإثبات العنصر التعريفي للرمز الشرعي، عموما، على أن يتبع ذلك تقييم تفصيلي لما أورده الفقهاء من أدلة تفصيلية لإثبات أي من عناصر التعريف الفقهي للبغي.

صلاحية الأدلة لإثبات العنصر التعريفي:-

بالعودة إلى ما ورد تحت عنوان "الاستدلال للمفهوم الفقهي للبغي"نجد أن أنواع الأدلة التي وردت هناك لإثبات العناصر التي تضمنتها تعريفات الفقهاء للبغي اشتملت على:-

i- أدلة نقلية لفظية: وتمثلت في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

ii- سلوك الصحابي الفعلي.

iii- أدلة عقلية: وتضمنت حججاً مختلفة.

الأدلة النقلية اللفظية:

من الواضح أن التسليم بأن الشرع هو المرجعية العليا في تحديد مفاهيم أو تعريفات رموز الشرع يستلزم التسليم بصلاحية الأدلة النقلية اللفظية والمتمثلة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، لإثبات العناصر التعريفية لرمز البغي باعتباره أحد رموز البيان الشرعي. ولا يخفى أن أي تشكيك في صلاحية نصوص القرآن أو ما صح من الحديث لإثبات العناصر التعريفية للرموز الشرعية يتناقض مع مبدأ مرجعية الشرع.

ولأن القرآن والحديث النبوي يعتمدان اللغة وسيلة للبيان يتوافر لأدلتهما القدرة على النص بوضوح ما إذا كان عنصر ما يعتبر عنصرا تعريفيا أو غير تعريفي للرمز المعني؛ أي لا يوجد عائق تقني أو فني أمام قدرة أدلة القرآن والحديث على التعبير بوضوح وتحديد دقيق عما إذا كان العنصر محل النظر عنصرا تعريفيا للرمز المعنِي أم لا.

الأدلة العقلية:

إن أدلة القرآن والحديث وإن كانت صالحة لإثبات العناصر التعريفية للرموز الشرعية، وقادرة على النص عليها بوضوح إلا أن هذه الأدلة لا تُعنى عادة بإيراد نصوص تعريفية وَ، من ثم، لا تثبت العناصر التعريفية مباشرة، ولا تنص عليها

صراحة. ولذلك يحتاج المرء لإعمال العقل للتحقق مما إذا كان العنصر الذي وردت به آية أو حديث يعتبر عنصراً تعريفياً أم عنصراً غير تعريفي.

كذلك تنشأ الحاجة للأدلة العقلية من أن القرآن والحديث، عادة ما لا يبينان أو يتضمنان كل العناصر التعريفية للرموز الشرعية.

ومن الواضح أن ذلكما يستلزمان الإقرار بصلاحية الأدلة العقلية؛ لاستنباط وإثبات العنصر التعريفي للرمز الشرعي. والأرجح أن جمهور الفقهاء يقرون ضمنيا إن لم يكن صراحة بحجية العقل في استنباط وإثبات أحكام الشرع، وليس العنصر التعريفي للرمز الشرعي سوى بعض أحكام الشرع.

سلوك الصحابي الفعلي:

بينما يبدو، مما سبق، واضحا ثبوت صلاحية الأدلة اللفظية القرآنية والحديثية. وكذا الأدلة العقلية لإثبات العنصر التعريفي للرمز الشرعي، هناك أسباب تثير الشك حول صلاحية سلوك الصحابي الفعلي لإثبات العنصر التعريفي للرمز الشرعي، وقدرته على بيان ذلك ومن تلك الأسباب:-

- الخلاف الفقهي القائم حول ما إذا كان سلوك الصحابي -سواء القولي أو الفعلي- يُعدّ أو لا يُعدّ، في حد ذاته، دليلا شرعيا. فقد صرح بعض الفقهاء بأن قول الصحابي ليس حجة. ونسب البعض، ومنهم الشوكاني رحمه الله، هذا القول إلى جمهور الفقهاء. ولعل عدم حجية قول الصحابي هو اختيار أستاذنا الدكتور زيدان، فهو -حفظه الله- يقول "إن قول الصحابي ليس حجة ملزمة ولكن نميل إلى الأخذ به حيث لا نص في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع"[1]. ومعلوم أن ما ليس حجة لا يعد دليلا.

ويذكر أنه حتى بعض من ذهب من الفقهاء إلى حجية قول الصحابي عزا حجيته إلى إما أنه قول محمول على السماع من الرسول صلى الله عليه وسلم إن كان في ما لا يدرك بالرأي والاجتهاد، أو مسنود بالإجماع إن لم يكن قد

(1) الدكتور زيدان: أصول الفقه ص262

اختلف عليه الصحابة، أو غير ذلك من العلل والتي إن دلت على شيء فإنما تدل على أن من القائلين بحجية قول الصحابي من يسندون، في الواقع، حجيته إلى مصدر آخر غير الصحابي كالسنة أو الإجماع. ولا يخفى ما في ذلك من إقرار ضمني بأن قول الصحابي ليس دليلا شرعيا في حد ذاته.

وإذا لم يكن قول الصحابي دليلا شرعيا فمن باب أولى أن لا يكون فعله دليلا شرعيا. وإذا صح ما ذهب إليه الكثير من الفقهاء، وربما جمهورهم، من أن سلوك الصحابي لا يعد دليلا شرعيا فإن ذلك يستلزم القول بعدم صلاحية سلوك الصحابي لإثبات العنصر التعريفي للرمز الشرعي، لأن الإثبات، كما سبق التوضيح، لا يكون إلا بدليل.

وقد يقال أن سلوكيات الصحابة التي استدل بها بعض الفقهاء لبعض أحكام البغي كانت محل إجماع الصحابة بقرينة عدم ورود إنكار لها منهم. وإذا تقرر ذلك تعين اعتبار تلك السلوكيات أدلة شرعية إن لم يكن من منطلق أنها سلوك صحابي فمن منطلق ما حازت عليه من إجماع يكفي لاعتبارها أدلة إجماع. على أنه يلاحظ على هذا القول:

i - أنه قول مؤسس على دعوى -دعوى الإجماع- يتعذر التسليم بها دون توافر أدلة كافية على ثبوتها. وبما أن السلوكيات المستدل بها هي، بطبيعة الحال، سلوكيات بدرت أو صدرت عن جماعة من الصحابة إزاء جماعة أخرى من الصحابة أو التابعين في إطار نزاعات أو حوادث بغي قامت بينهم، أو كانوا هم أطرافها، فإن مما لا يتعارض مع المنطق افتراض الاختلاف بينهم على حكم تلك السلوكيات، ما لم يثبت العكس صراحة. وقد نقلت لنا المراجع، كما قد يرد لاحقا، أمثلة لما جرى بين الصحابة من اختلافات تتعلق بأحكام البغي. وإذا كان هناك سلوك ما من تلك السلوكيات لم نقف بعد على اختلاف فيه أو نكير عليه ممن عاصروه من الصحابة أو المسلمين، عموما، لا ينبغي أن يعد ذلك دليلا على إجماعهم عليه، فلربما اختلف أو أنكر البعض ولم ينقل إلينا اختلافه أو نكيره لسبب أو لآخر، ولربما تركوا

النكير على اعتبار أنها سلوكيات اجتهادية لا يلزم فيها النكير، ولربما آثر البعض السكوت لمصلحة قدَّرها. وعموما لا يسلم الجزم بأن عدم الوقوف على اختلاف أو نكير دليل على الإجماع من أن يكون رجماً بالغيب لا ينبغي أن يُبنى على مثله الأحكام الفقهية.

ii- حتى إذا سلمنا جدلا بحدوث إجماع على سلوك من تلك السلوكيات، بدليل عدم ورود نكير عليه لن يعدو مثل هذا الإجماع المزعوم أن يكون إجماعا سكوتيا، وحجية الإجماع السكوتي، مثلها مثل حجية سلوك الصحابي، محل شك وخلاف. وقد ذهب غير قليل، وربما الجمهور[1] من الفقهاء إلى أن الإجماع السكوتي ليس دليلا شرعيا. وما ليس بحجة أو دليل لا يصلح لإثبات العنصر التعريفي للرموز الشرعية.

2. يعد سلوك الصحابي الفعلي، بافتراض حجيته، دليلا فعليا تاريخيا، ودلالة الدليل الفعلي التاريخي، غيرِ المصحوب ببيان لفظي، على الأحكام سواء كانت أحكاماً تكليفية أو أحكاماً وضعية، هي دلالة غالبا ظنية لا قطعية و، دائما، عمومية غير تفصيلية. ويفسر لنا ذلك، ولو جزئيا، اختلاف الفقهاء حول التحديد الدقيق للدلالات الحكمية لأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم غير المصحوبة ببيان لفظي واختيار بعض الفقهاء تجاهها الوقوف[2]؛ أي التوقف عن نسب دلالة حكمية معينة لها.

إن دلالة الدليل الفعلي التاريخي غير المصحوب بالبيان اللفظي على الأحكام التكليفية لا تكاد تتعدى بيان أن الفعل المأتي من المشرِّع أو ممن فعله حجة غير حرام، وأن الفعل المتروك منه غير واجب. وغير الحرام يشمل الواجب والمباح والمندوب والمكروه، وغير الواجب يشمل الحرام والمكروه والمباح والمندوب. وليس في الوسع الاستنباط من الدليل الفعلي التاريخي وحده ما إذا

---

(1) أورد الأستاذ عبد الوهاب خلاف (في كتابه علم أصول الفقه ص 51) عن الإجماع السكوتي "ذهب الجمهور إلى أنه ليس بحجة وأنه لا يخرج عن كونه رأي بعض أفراد من المجتهدين".

(2) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول ص 31.

كان ما دل عليه على أنه غير حرام حكمه المحدد هو الوجوب أم الإباحة أم الندب أم الكراهة، أو ما إذا كان ما دل عليه على أنه غير واجب حكمه المحدد هو الحرمة أم الكراهة أم الإباحة أم الندب. ومن الواضح أن مثل هذه الدلالة التي لا تميز بين الواجب والمكروه، كما في دلالة غير الحرام، ولا بين الحرام والمندوب، كما في دلالة غير الواجب، لا تفيد المسلم كثيراً في مجال التنظير الفقهي.

وبالمثل فإن دلالة الدليل الفعلي التاريخي، غير المصحوب بالبيان اللفظي، على الأحكام الوضعية دلالة ظنية وغير مفصلة. فبمجرد اقتران أمر في الماضي، مرة أو بضع مرات، بفعل صادر ممن فعله حجة لا يكفي للجزم بما إذا كان ذلك الاقتران اقترانا عابرا؛ أي مجرد مصادفة لا اعتبار لها أم اقترانا معتبرا شرعا؛ أي له دلالة على حكم وضعي ما. وإذا ما ترجح، بفعل التكرار الملحوظ أن اقترانا ما ربما يُعد اقترانا معتبراً شرعاً؛ أي له دلالة على حكم وضعي ما، ليس في الوسع التبين من الدليل الفعلي التاريخي وحده ما هو ذلك الحكم الوضعي وهل أن ذلك الاقتران هو اقتران شرط أم اقتران سبب.

وبقدر ما أن الدليل الفعلي التاريخي لا يكفي وحده لبيان ما إذا كان الاقتران بين أمرين هو اقتران معتَبر شرعاً أم غير معتَبر وهل - إذا كان اقترانا معتَبرا- هو اقتران شرط أم سبب أم ركن فإنه لا يكفي لوحده لبيان ما إذا كان عنصر ما اقترن برمز شرعي ما يُعد عنصرا تعريفياً أم غير تعريفي لذلك الرمز.

نخلص مما سبق إلى أن:

أ. الأدلة النقلية اللفظية المستمدة من القرآن والحديث، وكذا الأدلة العقلية تصلح لإثبات العناصر التعريفية للرموز الشرعية.

ب. صلاحية سلوك الصحابي الفعلي لإثبات العناصر التعريفية للرموز الشرعية أمر محل نظر.

ج. يتضح من أ و ب أنه يصح من حيث المبدأ الاستدلال للمفاهيم التعريفية للرموز الشرعية بالأدلة النقلية اللفظية والأدلة العقلية وتتوقف صحة الاستدلال لها بسلوك الصحابي الفعلي على ثبوت صلاحية هذا الأخير لإثبات العناصر التعريفية للرموز الشرعية.

مناقشة الأدلة التفصيلية:

تبين لنا في موضع سابق أن ما وقفنا عليه من استدلال فقهي، مباشر أو غير مباشر، لعناصر التعريف الفقهي للبغي اقتصر على الاستدلال لعناصر أو شروط أربعة فقط هي المنعة والمغالبة والإسلام والتأويل.

ويعني ذلك أن هناك عناصر تضمنها التعريف الفقهي للبغي ولم نقف لها على أدلة وأول ما يستنتج من ذلك من منظور التقييم المرجعي هو أنه، بافتراض صحته، لا يكفي الاستدلال الفقهي الذي وقفنا عليه لإثبات أن كل العناصر التي تضمنها التعريف الفقهي للبغي عناصر تعريفية؛ أي أنه حتى لو أثبتت لنا مناقشتنا التالية كفاية الأدلة التي وقفنا عليها لإثبات أن العناصر الأربعة المشار إليها تعتبر عناصر تعريفية للبغي لن يكون ذلك كافيا لإثبات أن التعريف الفقهي للبغي يستوفي شرط المرجعية ما لم يتأكد وجود أدلة كافية لإثبات أن العناصر الأخرى التي لم نقف لها على استدلال فقهي تعد أيضاً عناصر تعريفية للبغي أو يتم استبعاد تلك العناصر، أو ما لم يثبت منها أنها عناصر تعريفية، من التعريف.

وإذا ما انتقلنا إلى مناقشة أدلة الشروط أو العناصر الأربعة التي وقفنا لها على أدلة نجد، كما سبقت الإشارة، أنه قد تم الاستدلال لهذه الشروط بالدليل النقلي اللفظي المستمد من القرآن والحديث، وسلوك الصحابي الفعلي، والدليل العقلي. وتأسيساً على ما سبق بيانه من أن صلاحية سلوك الصحابي الفعلي لإثبات عناصر تعريفات الرموز الشرعية أمر محل نظر. يتضح أنه:

i- لا حاجة لمناقشة تفاصيل الاحتجاج بسلوك الصحابي الفعلي لعناصر التعريف الفقهي للبغي ما لم تثبت أولا صلاحية سلوك الصحابي الفعلي لإثبات العناصر التعريفية للرموز الشرعية.

ii- أي عنصر من عناصر التعريف الفقهي للبغي اقتصر الاستدلال الفقهي له على الاحتجاج بسلوك الصحابي الفعلي تغني عن مناقشة تفاصيل ذلك الاستدلال المناقشة السابقة لدلالة سلوك الصحابي الفعلي، ويبقى ثبوت هذا العنصر محل نظر إلى أن تتوافر أدلة أخرى تكفي لإثباته. وينطبق هذا على أحد العناصر الأربعة المذكورة آنفاً، وهو عنصر المغالبة، والذي لم يستدل له الفقهاء سوى بسلوك الصحابي الفعلي. ويترتب على ذلك أن يقل عدد عناصر التعريف الفقهي للبغي التي ينبغي النظر في تفاصيل أدلتها الفقهية إلى ثلاثة عناصر هي عناصر المنعة والإسلام والتأويل. وفيما يلي مناقشة تفاصيل أدلتها:

عنصر المنعة

تم الاستدلال لهذا العنصر بـ:

- سلوك الصحابي الفعلي: وقد انتهينا إلى عدم الحاجة إلى مناقشة تفاصيله
- أدلة عقلية: وشملت حجة المصلحة وحجة انقطاع الولاية ونناقش فيما يلي هاتين الحجتين:

حجة المصلحة:

تنبني هذه الحجة، كما سبق البيان، على القول بأن من المصلحة اشتراط المنعة في البغاة الذين يلزم أو ينبغي إسقاط الضمان عنهم لأن هذا الاشتراط يتيح الوفاء بالحاجة إلى تأليف البغاة ذوي المنعة بإسقاط الضمان عنهم، تشجيعا لهم للعودة إلى الطاعة وإنهاء القتال، وذلك بدون التسبب في تشجيع البغاة غير ذوي المنعة على اللجوء إلى القتال دون خوف من الضمان أو المساءلة القانونية.

ولا شك أن رد البغاة إلى الطاعة ووقف القتال و،من باب أولى، منع نشـوبه، وعدم التشجيع على اللجوء إليه من المصالح المعتبرة في الشرع الإسلامي. وهناك مبادىء شرعية عامة وأحكام شرعية فرعية عديدة تستهدف تحقيق هذه المصلحة. ولذلك فإن من المشروع والمرغوب فيـه الاجتـهاد في تطبيـق المبـادئ والأحكـام الشرعية ذات الصلة بحيث تخدم تأمين هذه المصلحـة. علـى أنـه يلاحـظ علـى الاحتجاج بهذه المصلحة لتقييـد أو تعليـل تقييـد إسـقاط الضمـان عـن البغـاة بالمنعة:

i- الحجة المذكورة قائمة على التسليم بأن الحكم الشـرعي لما يتلفـه البغـاة في القتال هو إسقاط الضمان عنهم وهذا أمر، كما سيتضح لاحقا، محل خلاف فقهي. ومن الواضح أنه إذا ما ترجح الـرأي الفقـهي القـائل بعـدم سـقوط الضمان عن البغاة حتى ولو كانوا ذوي منعة تبطل الحجـة تلقائيـا ويبطـل الاستدلال بها لاشتراط المنعة.

ii- إذا صح أن القصد من إسقاط الضمان هـو تشـجيع البغـاة ذوي المنعـة لـترك القتال والعودة إلى طاعة الإمام قد يقال أنه كـان ينبغـي أن يقتصـر إسـقاط الضمان فقط علـى مـن يسـتجيبون للتشـجيع فيـتركون القتـال ويعـودون للطاعة وهم ما زالـوا ذوي منعـة، وأن لا يسـري علـى مـن يصـرون علـى القتال حتى يُهزموا ويُقهروا على الطاعة؛ لأنهم لا يعودوا عندئذ ذوي منعة و،بالتالي، لا تكون علة الإسقاط متحققة فيهم. بيـد أنـي لم أقـف للفقـهاء الذين عللوا سقوط الضمان بمصلحة تشجيع إنهاء القتال على ما يفيد أنهم يقولون بالتمييز المذكور سابقا أي إسقاط الضمان عن من يكفوا عن القتال طوعاً، وعدم إسقاطه عن من لم يكفوا واستمروا في القتـال حتـى هزيمتـهم، كذلك ليس في ما استندوا إليه من حوادث إسـقاط الضمـان عـن البغـاة في التاريخ الإسلامي ما يدل على ضرورة مثل هذا التمييز.

iii- صحيح أن اشتراط المنعـة في البغـاة لإسـقاط الضمـان عنـهم ينطـوي علـى مصلحة تثبيط غير ذوي المنعة من اللجوء إلى القتـال وتشـجيع ذوي المنعـة

على وقف القتال، ولكن صحيح كذلك أنه ينطوي أيضا على مفسدة تشجيع ذوي المنعة على استسهال اللجوء إلى القوة والقتال لحسم خلافاتهم مع الإمام طالما أنهم لن يخضعوا للمساءلة القانونية (التضمين) سواء إذا ما فشلوا وانهزموا أو إذا ما نجحوا وهزموا الإمام ومن معه. ولا يخفى ما يمكن أن يثيره مثل هذا الوضع من جدال قد لا يتيسر حسمه حول ما إذا كان الأفضل جلب المصلحة المذكورة أو دفع المفسدة الملازمة لها.

iv- ربط إسقاط الضمان بالمنعة، وإن كان يبدو معقولا من منظور الواقعية، ينطوي على نظرة جنائية تمييزية تعطي للجناة الأقوياء امتيازا قانونيا يتمثل في الإعفاء من الضمان بسبب منعتهم وقوتهم. ولا يخفي عدم انسجام هذا التمييز مع بعض المبادي، والأحكام الإسلامية مثل مبدأ المساواة القانونية. وبينما الأصل أن الأحكام الشرعية مدارها العدل لا يبدو عدلا أن تسقط العقوبة عن الأقوياء خشية نفوذهم وتستوفي من الضعفاء الذين جاء الشرع لإنصافهم.

حجة انقطاع الولاية:

وأصل هذه الحجة هو نظرية انقطاع الولاية، والتي تنص على أن وجوب تطبيق العقوبات يستلزم ولاية الإمام على محل المخالفة أو الجريمة وقت وقوعها. ويبنى أصحاب النظرية على ذلك قولهم بأن تمتع البغاة بالمنعة يعني عمليا ارتفاع ولاية الإمام عن مكان امتناع البغاة و، بالتالي، لا يعد واجبا على الإمام تطبيق العقوبات الشرعية على ما قد يفعله، بما فيه القتال، الممتنعون في ذلك المكان. وإذا تبين بذلك أن وجود المنعة هو ما يؤدي إلى ارتفاع الولاية، وبالتالي سقوط العقوبة عن البغاة لزم اشتراط المنعة في البغاة الذين يلزم سقوط الضمان عنهم.

ومما يقدح في هذه الحجة أن نظرية انقطاع الولاية التي تمثل صلبها ليست مقبولة لدى جمهور الفقهاء لأسباب سنتناولها في موضع لاحق .

عنصر الإسلام :

تم الاستدلال لهذا العنصر بـ :

أدلة نقلية لفظية شملت دليلا قرآنيا هو آية (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما)، ودليلاً من الحديث هو حديث (يا ابن أم عبد ما حكم من بغى من أمتي؟ قلت الله ورسوله أعلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يتبع مدبرهم ولا يجهز على جريحهم ولا يقتل أسيرهم ولا يقسم فيئهم) [1]، ودليلا عقليا يقوم على حجة افتقار أهل الذمة للتأويل. ونناقش في ما يلي كل دليل على حدة.

الدليل القرآني:

يقوم هذا الدليل أساسا على الاحتجاج بأن مفهوم المخالفة لآية (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما) يقتضي عدم الإصلاح بين الطائفتين المتقاتلتين إن كانتا، أو كانت احداهما، من غير المسلمين. وينبني على ذلك عدم مشروعية الإصلاح بين الإمام وغير المسلمين إن خرجوا عليه، بإسقاط الضمان عنهم. وبما أن سبب عدم تطبيق حكم البغاة على هؤلاء هو، وفقا لمفهوم المخالفة، كونهم غير مسلمين أمكن القول أن الإسلام شرط في البغاة.

ومما يقدح في هذا الاستدلال أنه:

1- استدلال مؤسس على قاعدة مفهوم المخالفة، والأرجح فقهيا أن دلالة مفهوم المخالفة دلالة ضعيفة. وبناء على ذلك ذهب بعض الفقهاء إلى عدم حجية مفهوم المخالفة شرعا. ومع أن جمهور الفقهاء قد ذهبوا إلى حجية مفهوم المخالفة إلا أنهم قيدوا ذلك بشروط معنية و لم ينكروا أن دلالة مفهوم المخالفة تظل في كل الحالات دلالة ظنية.

2- كما سبقت الإشارة يشترط القائلون بجواز الاستدلال للأحكام الشرعية بقاعدة مفهوم المخالفة شروطا معينة[2] لا يصح الاستدلال بمفهوم المخالفة في

(1) البيهقي 8/ 182 والحاكم 2/155 وهو حديث ضعيف .

(2) د. زيدان :أصول الفقه ، ص 370 ،وخلاف: أصول الفقه ص 195.

في غيابها أو بدونها، ويفيد التأمل أن الاستدلال بمفهوم المخالفة في حالة الآية (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما...) لا يستوفي، على الأقل، بعض شروط الاستدلال بمفهوم المخالفة ومنها :

أ- شرط أن لا يكون للقيد الذي قُيد به الحكم أية فائدة أخرى سوى نفي حكم المنطوق للمسكوت.

يقوم مفهوم المخالفة في الاستدلال المذكور بآية (وإن طائفتان...) على المفهوم المخالف لوصف (المؤمنين) الوارد في نفس الآية (وإن طائفتان ...). ويلاحظ أنه على عكس الشرط المذكور سابقاً فإن هذا الوصف (المؤمنين) يمكن أن يحقق فوائد أخرى غير نفي حكم المنطوق عن المسكوت. وعلى سبيل المثال يمكن ذكر أنه يستفاد من وصف (المؤمنين) في الآية المذكورة الاستنتاج بأن الاقتتال بين المؤمنين لا ينزع عنهم صفة الإيمان، كما فهم البعض من ظاهر بعض النصوص، مثل حديث(سب المؤمن فسوق وقتاله كفر). وقد أشار إلى هذه الفائدة بعض المفسرين ومنهم ابن كثير الذي يقول في شرح الآية المذكورة "فسماهم المؤمنين مع الاقتتال وبهذا استدل البخاري وغيره على أنه لا يخرج عن الإيمان بالمعصية وإن عظمت"[1].

ب- شرط أن لا يعارض حكم مفهوم النص حكم منطوق نص آخر:

يستفاد من الآية المذكورة(وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما) أن الحكم الذي يرتبط بوصف المؤمنين هو الإصلاح، وينبني على ذلك أن حكم منطوق النص هنا هو وجوب الإصلاح إن كان البغاة من المؤمنين، ومفهوم المخالفة هو حرمة الإصلاح إن كان البغاة من غير المؤمنين. بيد أن حكم المخالفة هنا يخالفه أو يعارضه حكم منطوق نصوص شرعية أخرى تقضي بمشروعية الإصلاح بين كل الناس سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين. ومن تلك النصوص

---

(1) ابن كثير، عماد الدين إسماعيل: مختصر تفسير ابن كثير، محمد على الصابوني (بيروت ، دار القرآن الكريم 1981) 3/ 363 .

آية (وتتقوا وتصلحوا بين الناس)[1] وآية (إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس)[2]. كذلك تفيد السنة النبوية العملية جواز التصالح مع غير المؤمنين.

ولما سبق قد يصح القول بأن وصف (المؤمنين) لم يرد كقيد احترازي وإنما قد يكون- كما يقول الفقهاء- خرج مخرج الغالب. ونظير ذلك، في القرآن، مثلاً، قيد (في حجوركم) الوارد في آية (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن)[3]، كذلك يرى الشوكاني أن قيد (من نسائكم) الوارد في آية (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم)[4] ليس قيدا احترازيا إذ أنه يقول في شرح هذه الآية "إن الله شرع هذا الحكم بالنسبة إلى نساء المسلمين وهو مخرج على الغالب كما في الخطابات الخاصة بالمؤمنين والمسلمين مع أن كثيرا منها يستوي فيها الكافر والمسلم بالإجماع"[5].

إذن فالاستدلال لاشتراط الإسلام في البغاة أو للقول بأن الإسلام عنصر تعريفي في البغي بمفهوم المخالفة للآية (وإن طائفتان..) هو استدلال غير قوي لأنه لا يستوفي شروط الاستدلال بمفهوم المخالفة.

الدليل النبوي:

يقوم الاستدلال المتصور هنا على تطبيق قاعدة مفهوم المخالفة على حديث "من بغى من أمتي ..." حيث يُستنتج منه أن حكم إسقاط الضمان عن البغاة والذي تضمنه هذا الحديث لا ينطبق على غير أمة محمد أي غير المسلمين. ويؤخذ على هذا الاستدلال أن الأساس الذي يقوم عليه الدليل وهو حديث "من بغى من أمتي" مشكوك في ثبوته؛ حيث ضعفه من أخرجوه. وبافتراض

(1) سورة البقرة- 224.

(2) سورة النساء- 114.

(3) سورة النساء- 23.

(4) سورة النساء- 15.

(5) الشوكاني: نيل الاوطار 7/ 258.

صحة الحديث، جدلا، يعاب على الاستدلال بـه أنـه قـائم علـى قـاعدة مفـهوم المخالفة والتي أوضحنا أن دلالتها دلالة ظنية ضعيفة.

حجة افتقار أهل الذمة للتأويل:

ومفاد هذه الحجة هو أن أهل الذمة لا تأويل لهم؛ ولذلك لا يصح اعتبارهم إذا ما خرجوا على الإمام بغاة. وإذا تقرر أن افتقار أهل الذمة للتـأويل يعـود إلى كونهم غير مسلمين تبين أن الإسلام شرط في البغاة لأنه من لوازم شرط التأويل.

ولا يخفي أن هذه الحجة تفترض أن التأويل شرط في البغاة بيـد أن اشـتراط التأويل في البغاة ليس مجمعاً عليه بـين الفقـهاء، كمـا أنـه لم تتوافـر لنـا- كمـا سنرى لاحقا- أدلة كافية لوجوب اشتراطه، وهو ما يعني أن هـذه الحجـة قائمـة على مقدمة ثبوتها محل خلاف.

والمقدمة الثانية التي تقوم عليها هذه الحجة هـي أن أهـل الذمـة ليـس لهـم تأويل. ولم أجد للفقهاء تعليلا صريحا لقولهم بأن أهل الذمة ليس لهم تأويل، ولا تحضرني هنا علة محتملة سوى أنه ربما يقال أن التأويل من اختصاصات المسـلم أو امتيازاته غير المتاحة لغيره. على أن من الصعب التسليم بمثل هذا القول، ومـا لم تتوافر أدلة شرعية لإثباته لا يسلم هذا القول من أن يكون - معاذ الله- قـولا في الشرع بغير علم. وأحسب أنه لو كانت هناك أدلة كافيـة لإثبـات اختصـاص المسلم، دون غيره، بالتأويل لما صرح بعض الفقهاء، كما سبق الذكر، بما يفيد أنه يمكن أن يكون للمرتدين بل وحتى الكفار تأويل. ولا أجد مانعا عمليا مـن أن يكون لغير المسلم كما للمسلم شبهة أو مطالبة أو رأي أو غير ذلـك مما اعتـبره الفقهاء تأويلا. وإذا كان القائلون بالتأويل اعتبروا، مثلا، مطالبة بعـض المسـلمين بمعاقبة قتلة الإمام عثمان رحمه الله تأويلا سـائغا لماذا لا تعتـبر مطالبـة بعـض الذميين بمعاقبة قتلة، مثلا، زعيمهم تـأويلاً ؟ وإذا كـان مـا اعـترى فـهم بعـض المسلمين لبعض نصوص القرآن المتعلقة بالزكاة من شبهة اعتُبر تأويلا سائغا مـا المانع من أن يُعتبر تأويلا سائغا شبهة مماثلة قد تعتري فهم بعض الذميين لبعض نصوص عقد الذمة المتعلقة، مثلا، بالجزية؟ .

وقد لاحظ -بحق- أستاذنا الدكتور زيدان أن التفريق بين المسلمين والذميين في حكم البغي على أساس التأويل تفريق غير مقنع[1]؛ حيث قال "وقول الحنابلة، إن الذمي لا تأويل له، خلاف المسلم ، قول غير مقنع ، ذلك أن قيام الشبهة في حق الذمي التي رفعت عنه انتقاض العهد يقوم مقام التأويل السائغ في حق المسلم الباغي"[2].

---

(1) وقد تراوحت مواقف الكتاب المعاصرين من اشتراط الإسلام في البغاة بين مقر صراحة أو ضمنا- ومتجاهل، ولم أقف لأي ممن قرأت لهم منهم على إنكار مباشر وصريح لاشتراطه. و ربما محاولة منه للتوفيق بين إقراره لاشتراط الفقهاء الإسلام في البغاة وبين موقفه الشخصي من اشتراطه عمد الأستاذ بلال صفي الدين، في رسالته الموسومة (جريمة البغي في الشريعة والقوانين المعاصرة). إلى إعادة تفسير شرط الإسلام بما يتفق واقتناعه الشخصي. فبعد أن أوردت أن الفقهاء يشترطون في البغاة الإسلام وأمنت على صحة ذلك الشرط عمدت الرسالة المذكورة إلى إعطاء شرط الإسلام تفسيرا لا نحسبه يتفق مع المعنى الذي قصده به من اشترطه من الفقهاء، حيث تقول الرسالة، معددة شروط البغاة كما أوردها الفقهاء "1- الإسلام: إن أول ما يشترط في البغاة ليتحقق لهم وصف البغاة الشرعي هو كونهم مسلمين، والمقصود بكونهم مسلمين هنا هو كونهم مجنسين بالإسلام أو مواطنين في الدولة الإسلامية، وبناء على ذلك يعد باغيا كل من توفرت فيه شروط البغي ومنها التأويل السائغ ولو كان نصرانيا أو يهوديا مادام مواطنا في الدولة الإسلامية- ص 257". وأعقبت الرسالة تفسيرها المذكور باقتباس قول لابن عابدين قد يوهم، وخاصة عند القراءة العجلى، بدعمه لتفسيرها لشرط الإسلام وأغفلت قولا صريحا لنفس الفقيه وفي نفس المؤلف يناقض ذلك التفسير. فقد أوردت الرسالة -في ص 257 -عن ابن عابدين قوله: "ولو قاتل أهل الذمة مع أهل البغي لم يكن ذلك نقضا للعهد منهم وأنهم اتباع للبغاة المسلمين" ولم تورد قوله تحت مبحث البغاة في نفس المؤلَّف، أي رد المحتار، "قوله (فإذا خرج جماعة مسلمون) قيد بذلك لأن أهل الذمة إذا غلبوا على بلدة صاروا أهل حرب - ص 264/4". وربما لأن التفسير المذكور للإسلام تفسير توفيقي وغير مؤسس سرعان ما ناقضته الرسالة نفسها. ففي نفس الصفحة التي قدمت فيها التفسير المذكور تقول الرسالة "إن اشتراط الإسلام لتحقق صفة البغي في الخارجين يخرج من دائرة البغي حالة المرتدين عن الإسلام الذين يقاتلون جهاز الحكم" ترى أليس المرتدون مواطنون في الدولة الإسلامية؟ إذا كانوا كذلك، كيف يصح القول بأن اشتراط الإسلام أي، حسب تفسير الرسالة. اشتراط المواطنة يمنع تحقق صفة البغي لخروج المرتدين؟.

(2) زيدان ، د.عبد الكريم : أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام (1963 ، ط1) ص 237.

عنصر التأويل:

سبق الذكر بأننا لم نقف على استدلال فقهي مباشر لهذا العنصر وقد شملت الأدلة الفقهية المحتملة التي أوردناها:

- دليل نقلي لفظي: حديث (فيكم من يقاتل على التأويل كما أقاتل على التنزيل)[1] .
- حجة عقلية : التأويل مبرر إسقاط الضمان .

وذلك بالإضافة إلى الاحتجاج له بسلوك الصحابي الفعلي والذي آثرنا الكف عن مناقشة تفاصيله لما أسلفناه من توضيح.

ومما يقدح في الدليل النقلي اللفظي المحتمل أني لم أقف على ما يثبت صحة الحديث المستدل به وهو (فيكم من يقاتل على التأويل كما أقاتل على التنزيل).

وإذا افترضنا جدلاً صحته فإن الحديث المذكور لا يكاد يفيد أكثر من أن المعنِي به - وقد حدده البعض بالإمام علي رحمه الله- سيقاتل متأولين، ولا تحتمل صيغته أية دلالة على أن التأويل شرط في حكم المقاتَلين أو شرط في البغاة. ولعل ذلك يفسر لنا لم عزف من أورده من الفقهاء عن الاستدلال به لشرط التأويل.

أما الاحتجاج العقلي المحتمل لشرط التأويل فيقوم- كما سبق التوضيح- على أنه طالما أن الأصل في الشرع هو الضمان لا ينبغي أن يسقط الضمان عن البغاة إلا بمبرر، وهذا المبرر هو التأويل؛ حيث أنه اجتهاد والاجتهاد يُسقط العقاب شرعاً.

وتتوقف صحة هذا الاحتجاج المحتمل على صحة المقولات التي يتضمنها كمقدمات أو فرضيات ومن هذه المقولات:

-الحكم الشرعي على البغاة هو إسقاط الضمان عنهم .

---

(1) لم نقف عليه.

-التأويل يُسقط العقوبة شرعا .

-التأويل هو علة إسقاط الشرع الضمان عن البغاة .

وقد سبق البيان بأن المقولة الأولى "الحكم الشرعي على البغاة هو إسقاط الضمان" مقولة خلافية، وننظر في ما يلي المقولتين الأخريين .

مقولة التأويل يسقط العقوبة شرعا :

لم أقف لمن يُفهم من أقوالهم أن التأويل يُسقط العقوبة شرعا على أدلة لذلك سوى قولهم بأن التأويل اجتهاد وهو ما قد يعني أنهم يسقطون العقوبة بالاجتهاد.

وبدءا فإن إطلاق القول بأن التأويل اجتهاد - بمعناه الشرعي- لا يبدو منسجما مع ما ورد سابقا عن الاختلاف في تحديد مفهوم أو معنى التأويل لدى من اشترطوه. وثانيا: حتى لو بنينا المناقشة على أن المعنى بالتأويل عند البعض هو الاجتهاد لا يبدو أن هناك أدلة شرعية لفظية تفيد قطعا بأن الاجتهاد يُسقط العقوبة، أعني العقوبة الدنيوية، مطلقا عند الخطأ. وتفيد الآثار بأن الخلفاء الراشدين كانوا يعاقبون المتأولين على جرائمهم؛ إذ يروى أن عمرا رحمه الله قد عاقب من شربوا الخمر عن تأويل بل يقال أنه "ضربهم سوطا فوق الحد لسوء التأويل"[1]، كما أن عليا رحمه الله حكم بمعاقبة من طعنه متأولا طعنات قاتلة.

مقولة التأويل هو علة إسقاط الشرع الضمان عن البغاة :

لا بد لصحة هذه المقولة من صحة المقولة السابقة " التأويل يسقط العقوبة شرعا "لأنه إذا لم يكن الشرع يعتبر التأويل مسقطا للعقوبة لا يكون هناك مجال لافتراض أن إسقاط العقوبة على البغاة قد يكون بسبب التأويل. وقد ترجح لنا في ما سبق عدم توافر أدلة كافية لإثبات أن الشرع يعتبر التأويل مسقطا للعقوبة الدنيوية.

---

(1) أبو زهرة : الجريمة ص 170.

على أنه حتى إذا ما ثبت أن الشرع يعتبر التأويل مسقطا للعقوبة الدنيوية لا يكفي ذلك لإثبات أن التأويل هو مبرر لإسقاط الشرع الضمان عن البغاة؛ إذ لا أحد يجزم أو يزعم بأن التأويل وحده هو ما يسقط العقوبة في الشرع. وطالما أن هناك علل أو أسباب أخرى لإسقاط العقوبة في الشرع لابد من دليل أو أدلة ترجح أن علة إسقاط الضمان عن البغاة هي التأويل، وليس غيره من العلل أو الأسباب التي قد تكون أو لا تكون معلومة لنا.

ولعل الإحساس بعدم وجود دليل قاطع على أن التأويل شرط في إسقاط الشرع الضمان عن البغاة هو ما حمل بعض الفقهاء الذين اشترطوا التأويل على إقرار إسقاط الضمان عن البغاة، أو الخارجين على الإمام، حتى ولو لم يكن لهم تأويل، يقول النووي رحمه الله متحدثا عن أحكام البغاة "وأما الذين لهم شوكة بلا تأويل ففي ضمان ما أتلفوه في القتال طريقان أحدهما يجب قطعا كعكسه وأصحهما طرد القولين كالباغي لأن سقوط الضمان عن الباغي لقطع الفتنة واجتماع الكلمة، وهذا موجود هنا" [1]. كذلك ذهب ابن قدامة رحمه الله إلى إسقاط الضمان عن المرتدين في ما يتلفونه في الحرب رغم أنه يقر أنهم "أتلفوه بغير تأويل" [2]، يقول أبن قدامه رحمه الله عن المرتدين " وما أتلفوه حال الحرب فلا ضمان عليهم فيه لأنه إذا سقط ذلك عن أهل البغي كي لا يؤدي إلى تنفيرهم عن الرجوع إلى الطاعة لأن يسقط ذلك كي لا يؤدي إلى التنفير عن الإسلام أولى، ولأنهم إذا امتنعوا صاروا كفارا ممتنعين بدارهم فأشبهوا أهل الحرب" [3]. ومن الواضح أنه إذا ما صح ما ذهب إليه النووي رحمه الله وغيره من إجراء حكم البغاة؛ أي حكم سقوط الضمان حتى على من لا تأويل لهم ممن يخرجون من المسلمين على أئمتهم فإنه لا يدع مجالا لإمكان الاستناد إلى حكم سقوط الضمان عن البغاة كمقدمة يستنتج منها اشتراط التأويل في البغاة.

---

(1) النووي :روضة الطالبين 10 / 57.

(2) ابن قدامه المغني 8/ 113.

(3) ابن قدامه المغني 8/ 122.

وهكذا يترجح من مجمل المناقشة السابقة -بافتراض سلامتها- أن ما تضمنه الاستدلال الفقهي لمفهوم البغي من أدلة لا تكفي لإثبات أن الشرع يعتبر المنعة أو المغالبة أو الإسلام أو التأويل عنصرا تعريفيا لرمز (مفهوم) البغي. ومن الواضح أن من شأن هذه النتيجة أن تثير الشك في سلامة تضمين العناصر المذكورة في تعريف البغي ما لم تتوافر أدلة أخرى على كونها عناصر تعريفية للبغي. وقد يكون من المثير للغرابة، وربما من غير المستساغ فقهيا، أن انتهت هذه المناقشة إلى إثارة الشك في سلامة تضمين تعريف البغي عناصر ظلت أو، على الأقل، بعضها، كالتأويل والمنعة من شروط البغي التي هي محل اتفاق جمهور الفقهاء عبر مسيرة الفقه الإسلامي الطويلة، ابتداء من المحاولات الفقهية الأولى لتحديد مفهوم البغي في القرن الثاني الهجري حيث نجد، مثلا، الشافعي رحمه الله يؤكد على اشتراط المنعة والتأويل في البغاة وحتى قرننا الحالي -الخامس عشر الهجري- حيث نجد فقهاءنا وقانونيينا المعاصرين يؤكدون على تلك العناصر كشروط للبغي ومنهم من يرى وجود إجماع فقهي على بعضها. وقد يكفي مجرد غرابة النتيجة وعدم توافقها مع مذهب جمهور الفقهاء لدفع البعض إلى رفضها، بيد أن من المأمول فيه أن تلفت هذه الغرابة عناية البعض الآخر إلى الحاجة لإيلاء مزيد من الاهتمام لمسألة الاستدلال للمفهوم الفقهي للبغي؛ بهدف بيان الحقائق وهو نفس ما استهدفته هذه المناقشة.

وإذا ما أضفنا إلى النتيجة التي انتهينا إليها آنفا بخصوص العناصر الأربعة المذكورة ما سبق بيانه من أننا لم نقف على أي استدلال فقهي للعناصر الأخرى التي تضمنها التعريف الفقهي للبغي يصح الاستنتاج بأنه في حدود ما اطلعنا عليه لا يتضمن المفهوم الفقهي للبغي ما يكفي لإثبات أن التعريف الفقهي للبغي يستوفي معيار التوافق مع المرجعية أو السلطة التعريفية المعنية والتي هي الشرع.

بقي - تفادياً لأي لبس أو سوء فهم- أن نعيد التذكير بأن المناقشة السابقة اقتصرت على التحقق من مدى كفاية الأدلة التي وقفنا عليها مما استدل بها الفقهاء -فعلا أو احتمالا- لإثبات أن العناصر التي ضمنوها تعريفاتهم للبغي

تعتبر عناصر تعريفية (شروط) للبغي، وعليه فإن عدم كفاية تلك الأدلة لا يعني بأي حال نفي احتمال وجود أدلة أخرى- لم يذكرها فقهاؤنا أو ذكروها ولم نقف عليها- تفيد بأن الشرع يعتبر العناصر المذكورة أو بعضها عناصر تعريفية للبغي.

وإذا صح أو افترضنا صحة ما انتهينا إليه آنفا من أن مجمل ما تمهد عن مرجعية التعريف الفقهي للبغي يرجح أنه ليس في ما اطلعنا عليه من استدلال للمفهوم الفقهي للبغي ما يؤكد أن البيان الشرعي شكل المرجعية الأساسية التي استمد منها الفقهاء تعريفاتهم للبغاة فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما هي إذن المرجعية التي بنى عليها أو المصدر الذي استمد منه الفقهاء تعريفاتهم للبغاة؟

من الواضح أنه لا يوجد أدنى مؤشر أو احتمال أن تكون اللغة أو العرف اللغوي الذي كان سائدا في زمن الوحي هو مصدر العناصر أو الشروط التي ضمنها جمهور الفقهاء تعريفاتهم للبغاة. وفي ضوء ما استعرضناه من تفاصيل الاستدلال الفقهي لعناصر البغي وأخذاً في الاعتبار أن تعريف البغي، باعتباره رمزا شرعيا، يعد تشريعاً أو حكما شرعيا، وأن الفقهاء حرصوا، عموما، على عدم بناء المسائل أو الأحكام التشريعية على العقل المحض لا يبدو غير صحيح استبعاد أن يكون العقل المحض هو الذي شكل السلطة المرجعية التي اعتمد عليها الفقهاء في تحديد عناصر البغي. ولا يقدح في ذلك كون تفاصيل الاستدلال الفقهي لعناصر البغي تضمنت حججا منطقية؛ إذ أن من الواضح أن هذه الحجج غالبا ما جاءت كأدلة ثانوية وذات طبيعة تعليلية أكثر منها إثباتية. وفي المقابل هناك مؤشرات تدعو للافتراض بأنه ربما كان الواقع التاريخي هو أكثر ما تأثر به الفقهاء في تحديدهم للعناصر التي ضمنوها تعريفاتهم للبغاة. وما نعنيه بالواقع التاريخي هنا هو ما شهده عهد الصحابة من حالات خروج لبعض الرعايا على بعض الأئمة واشتهرت عند الفقهاء بكونها كانت حالات بغي. وتشمل تلك الحالات خروج كل من أهل الشام وأهل الجمل وأهل النهروان على الإمام علي، وخروج بني حنيفة وآخرين على الإمام أبي بكر، وخروج

بعض أهالي الأقاليم وخاصة إقليمي مصر والكوفة علـى الإمـام عثمـان. ويكـاد هذا الترتيب الذي أوردنا فيه حالات الخروج المذكورة يمثل ترتيبـا تنازليـا لمـدى اتفاق الفقهاء على اعتبار تلك الحالات حالات بغي حيـث أنـي لم أقـف علـى اختلاف يذكر بين جمهور الفقهاء في أن خروج أهل الشام على الإمام علي كان بغيا بينما نجد أن خروج بني حنيفة قد اشـتهر في المصـادر الإسـلامية وخاصـة التاريخية باعتباره خروج ردة، وأن خروج أهل مصر والكوفة على الإمام عثمـان قل ما تطلق عليه المصنفات الفقهية اسم (مصطلح) البغي.

ومن المؤشرات التي تعضد كون تلك الأحـداث التاريخيـة المشـار إليـها قـد شكلت حضورا طاغيا على محاولات الفقـهاء لتعريـف البغـي وتحديـد عنـاصره وشروطه.

i- التصريحات المتكـررة مـن قبـل الفقـهاء، كمـا وردت سـابقا بـأن مصدرهـم الأساسي لبيان أحكام البغي والبغاة هـو تلـك الأحـداث التاريخيـة، وكيفيـة معالجة الأئمة وخاصة الإمام علي لهـا، وحيـث إن تعريـف البغـي هـو أيضـاً حكم من أحكام البغي يرجح أن تكون نفس تلك الأحداث قد سـاهمت في بلورة تعريف البغي. ويبقى واردا أن يكون الفقهاء كما استقوا أحكام البغـاة من الأحكـام الـتي صـدرت بشـأن البغـاة في تلـك الأحـداث اسـتقوا أيضـاً الأوصاف المميزة للبغاة؛ أي تعريفهم من أوصاف نفس أولئك البغاة.

ii- ما لاحظناه من أن الاستدلال الفقهي لعنـاصر وشـروط البغـي يغلـب عليـه الاستدلال بسلوك الصحابي الفعلي في الأحداث المذكورة يحتمل الإفـادة بـأن تلك العناصر والشروط ربما استنبطت من نفس تلك الأحداث.

iii- وجود تطابق شبه كامل بين العناصر والشـروط الـتي ضمنـها الفقـهاء تعريفاتـهم للبغي، ووقائع وملابسات تلك الأحداث التاريخيـة، وأوصـاف أطرافـها مـن البغـاة والمبغي عليهم. وقد يكفـي لبيـان ذلـك أن نسـترجع هنـا بعـض تلـك العنـاصر والشروط لنرى إن كان لها في تلك الأحداث وجود يحتمل أن يكون هو مصـدر أو سبب اشتراطها أو تضمينها في التعريف.

- شرط أن يكون المبغي عليه هو الإمام لا غيره:

يلاحظ أنه في كل الأحداث التاريخية المذكورة كان المبغي عليه هـو الإمام، فقد كان خروج أهل الشام وأهل الجمل وأهل النهروان على الإمام علي، وكـان خروج بني حنيفة على الإمام أبي بكر، وكان خروج أهل مصر والكوفـة علـى الإمام عثمان.

- شرط أن يكون البغاة من المسلمين وذوي منعة:

كان (البغاة) في الأحداث التاريخية المذكورة من المسلمين، ولم يـرد الخـلاف عند الجمهور إلا في حالة أهل النهروان وحالة بني حنيفـة حيـث كفـر البعـض أهل النهروان، وحكموا بردة بني حنيفة وبنى بعضهم على ذلك إخراجـهم مـن فئة البغاة. ولعل الرافضة من الشيعة يكفرون أيضاً أهل الشـام وأهـل الجمـل أو قيادتهما.

وفي كل الأحداث التاريخية المذكورة كان (البغاة) جماعـة كبـيرة ذات منعـة مستمدة من كثرتها وما لها من سلاح.

- شرطا المغالبة والتأويل في فعل البغي:

فيما يتعلق بشرط المغالبة يلاحظ أنه في كـل الأحـداث التاريخيـة المذكـورة كان (البغاة) قد لجأوا إلى القهر والقوة؛ أي المغالبة في مواجهة الإمام. وفيما عـدا حالة واحدة هي حالة الخروج على الإمام عثمان والـتي انتـهت بـالهجوم عليـه واغتياله تطور استعمال القوة إلى حالة حرب فعلية.

وبالنسبة لشرط التأويل يلاحظ أنه في كل الأحداث المذكورة احتـج البغـاة بحجة ما مما أطلق عليها الفقهاء لفـظ التـأويل. إذ يـروى أن أهـل الشـام وأهـل الجمل احتجوا على الإمام علـي بآيـة "ومـن قتـل مظلومـا فقـد جعلنـا لوليـه سلطانا"، مطالبين بذلك القصاص من قتلة الإمام عثمان، واحتج أهـل النـهروان لتخطئتهم (أو تكفيرهم) الإمام علياً لقبوله بالتحكيم فيما كان بينه وبين معاوية من نزاع بقوله تعالى (إن الحكم إلا لله)، واحتج بنو حنيفة لمنعهم الإمام أبا بكر

الزكاة بقوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم) مشيرين بذلك إلى أن تسليم الزكاة لا يجب إلا لمن صلاته سكن لهم وليس الإمام أبو بكر كذلك، واحتج الخارجون على الإمام عثمان بأن إيثاره لأهله ورفضه عزل من طالب الرعايا بعزلهم من عماله الذين أخطأوا يناقض أحكام الإسلام وعدله.

وهكذا يبدو أنه ما من شرط ضمنه جمهور الفقهاء تعريف البغي إلا وكان له وجود ملحوظ في الأحداث التاريخية المذكورة وقد لا يكون مجافيا للواقع أو الحقيقة القول بأنه ربما كان ذلك الوجود هو ما دفع الفقهاء إلى اعتبار تلك الموجودات (العناصر) شروطا في البغي.

وإذا ترجح بذلك مبدأ حضور تلك الأحداث التاريخية كمؤشر أساسي في تحديد عناصر التعريف الفقهي للبغي، فإن من الطبيعي أن تتفاوت مدى وطبيعة حضور تلك الأحداث من فقيه إلى آخر؛ تبعا لعوامل عدة منها القدرة على تجريد المفاهيم من الوقائع، والخلفية الفقهية العامة لكل فقيه. وبينما تعكس بعض التعريفات قدرا أكبر من التحرر من نفوذ الواقع التاريخي يعطي تعريف مثل تعريف الكاساني[1] مثالا صارخا للحضور المغلظ و-إن شئت- الهيمنة الطاغية لحدث معين من الأحداث التاريخية المذكورة في عملية تعريف البغي. فقد جاء نص تعريف الكاساني للبغي أقرب لأن يكون مجرد بيان موجز لملابسات حدث خروج الخوارج (أهل النهروان) على الإمام علي؛ ولأنه يفتقر للحد الأدنى من التجريد لا يمكن تعديته على أية حالة خروج غير مصحوب بتكفير أهل الذنوب واستحلال دمائهم وأموالهم، وهو ما جعله لا ينطبق حتى على أشهر حالات البغي الأخرى المذكورة على الإمام علي مثل بغي أهل الشام.

وإذا ما تأكد، فإن تأثر الفقهاء في تعريفهم للبغي وتحديد عناصره بأحداث تاريخية شهدها عهد الصحابة، يمثل موطن ضعف ومحل انتقاد، إلا أنه لا يتعين

(1) أنظر نص التعريف ضمن قائمة التعريفات ص43

أن يكون مثار غرابة طالما أن تأثر الفقــه الإســلامي في استنباط بعـض أحكامـه بالتاريخ الإسلامي ليس أمرا غير معهود. وربما كانت أحكام الإمامة والتي يتصل بها مبحث البغي اتصالا وثيقا من أكثر أحكام الفقــه الإسـلامي تـأثراً بالتـاريخ الإسلامي ووقائعه. وليس من العسير ملاحظة ذلك في أحكام من مثل تلك التي تحرم تحديد مدة ولاية الإمامة، أو توجب حصر طرق ولاية الإمامة في ثلاث فقط أو... إلخ. والتي عادة ما يستدل لها بما حدث أو بما كان عليــه الأمـر في التـاريخ الإسلامي وخاصة تاريخ الصحابة، بينما يتعذر إيجاد مـا يـدل عليـها قطعـا مـن البيان الشرعي.

ويبدو أن ما للصحابة لدى المسلمين من تقدير خاص مرجعه سمــو أدائـهم حقا، وما يروى بخصوصهم من أحاديث نبوية وما استقر في الفقه الإسلامي مـن حجية أقوالهم وأفعالهم، أوجد ميلا للاعتقاد بوجوب أعيان ما صدر عن الصحابة أو أقروه وعدم جواز مخالفتهم فيه،حتى ولو كان ذلك مجرد مباح أو خيار سلكه الصحابة أو اختاروه أو أقروه لظـروف أو لأسـباب قدروهـا دون أن يـروا لزومـه شرعا. وقد أضفى ذلك على عهد الصحابـة سـلطة تشـريعية جعلـت مـن هـذه الفترة من التاريخ الإسلامي تشكل ما يمكن اعتبـاره "مرجعيـة تاريخيـة" بـدأت تزاحم المرجعيات المشروعة كالمرجعية اللغوية ومرجعية البيان الشرعي في تقريـر أحكام الفقه الإسلامي. ومما تجدر ملاحظته أنه بينما اقتصر إضفاء هـذه السـلطة المرجعية في الماضي على عهد الصحابة يبدو أن العقل الإسلامي بدأ لاحقا، فيما يعد انعكاسا أو امتدادا لتعلق التفكير الديني البشري غالبـاً بالمـاضي، يـنزع إلى إضفاء سلطة مرجعية مشابهة على عهد آخر هو -مـا يمكـن تسـميته بـ- عـهد الفقهاء أعني عهد ازدهار الفقه الإسلامي، ومن مظاهر أو شواهد ذلك مـا شـاع في الفقه لحين من الزمان وجوب الالتزام بأقوال فقهاء بأعينـهم مـن فقـهاء عـهد الازدهار الفقهي، وما هو شائع حاليا من أنه لا يكاد الكثير يطمئنون إلى الأقـوال الفقهية المعاصرة، أو يعتدون بها ما لم يجد أصحابها لها شاهدا أو سندا من أقـوال قدامى الفقهاء.

المبحث الرابع

التعريف الفقهي للبغي ومعيار الحدّية

المعني بقاعدة الحدّية هو -كما سبق التوضيح- أنه يُفترض في التعريف "الشرح" أن يقدم حداً فاصلا لا يخطيء في التمييز بين ما ينطبق عليه (مصاديق) وما لا ينطبق عليه الرمز المعرَّف. ولا يتسنى ذلك للتعريف إلا إذا كانت مجموعة الصفات التي يتضمنها الشرح لا تنطبق إلا على كل أفراد المعرَّف، ولا تنطبق على غير أفراد المعرَّف، وقد يعبِّر الفقهاء عن قاعدة الحدّية باشتراط الاطراد والانعكاس في التعريف أو- كما يفضلون تسميته- الحد، "فالاطراد هو أنه كلما وجد الحد (= الشرح) وجد المحدود (=المعرَّف) فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود؛ فهو بمعنى طرد الاغيار فيكون مانعا. والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد فلا يخرج عنه شيء من أفراده، فهو بمعنى جمع الأفراد فيكون جامعا"[1]، ولذلك يقال يشترط في التعريف أن يكون جامعا ومانعا.

وكما سبق التوضيح فإن هذه القاعدة -قاعدة الحدّية- يستلزمها الهدف من التعريف. إذ لا يستقيم مع هذا الهدف وهو تحقيق أعلى قدر ممكن من الدقة في تحديد معنى الرمز المعرَّف، أن لا ينطبق الشرح على بعض مفردات المعرَّف؛ لأنه شرح غير جامع، أو ينطبق على غير مفردات المعرَّف لأنه شرح غير مانع .

1 - الشوكاني : إرشاد الفحول ص 4.

ويمكن التحقق مما إذا كان التعريف الفقهي للبغي يستوفي قاعدة الحدية من خلال التحقق مما إذا كان هذا التعريف لا يتضمن إلا كل العناصر التعريفية للبغي كما يحددها المرجع التعريفي (الشرع). وبتحليل أو تبسيط جملة "لا يتضمن إلا كل العناصر التعريفية" يتضح لنا أنها تتضمن مطلبين لا بد أن يستوفيهما التعريف الفقهي للبغي حتى يعتبر تعريفا محققاً لقاعدة الحدية. وهذان المطلبان هما:

1- أن لا يتضمن نص التعريف الفقهي للبغي غير العناصر التعريفية؛ حيث إن تضمين عناصر غير تعريفية يجعل التعريف غير جامع أي لا ينطبق على حالات المعرَّف التي لا تتوافر لها تلك العناصر غير التعريفية.

2- أن يتضمن التعريف الفقهي للبغي كل العناصر التعريفية للبغي كما يحددها الشرع، حيث إن عدم تضمين التعريف بعض العناصر التعريفية يجعله تعريفا غير مانع أي قابلا لأن ينطبق على بعض غير مدلولات المعرَّف .

وإذا تأكد ما انتهينا إليه آنفاً من أن التعريف الفقهي للبغي يتضمن عناصر لا تكفي الأدلة التي استدل لها بها الفقهاء، لإثبات أنها عناصر تعريفية ترجح القول بأن التعريف الفقهي للبغي يتضمن عناصر غير تعريفية مما يعني أنه لا يفي بالمتطلب الأول من متطلبي قاعدة الحدِّية وأنه تعريف غير جامع.

ويمكن اعتبار ما تقدم استدلالاً مقبولاً يثبت عدم استيفاء التعريف الفقهي للبغي لقاعدة الحدية. على أن مما قد يقدح في هذا الاستدلال أن صحته تتوقف على صحة ما توصلنا إليه في موضع سابق من عدم كفاية الاستدلال الفقهي لإثبات أن كل العناصر التي تضمنها التعريف الفقهي للبغي عناصر تعريفية. وليس في الوسع الإدعاء بأن صحة تلك النتيجة لا يمكن أن تكون محل شك، على الأقل،عند البعض وخاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار ما أشرنا إليه سابقا من اقتصار المناقشة السابقة لمرجعية التعريف الفقهي للبغي على الأدلة التي أوردها الفقهاء واطلعنا عليها. ومن هنا تتجلى أهمية وجدوى أن يتم التحقق من مدى

استيفاء التعريف الفقهي للبغي لقاعدة الحدية بمعزل عن تلك النتيجة التي يمكن أن تكون محل خلاف أو شك.

ويمكن البدء في التحقق من مدى حدّية التعريف الفقهي للبغي بالإشارة إلى ما سبق بيانه من أن لفظ البغي ورد في البيان الشرعي بمعان متعددة، وأن المعنى المقصود يتحدد وفقا للسياق الذي ورد فيه اللفظ. وقد تبين لنا من استعراضنا للتعريفات الفقهية للبغي أنها اقتصرت على بيان معنى واحد من معاني لفظ بغى. ويفهم من أقوال الفقهاء أن هذا المعنى الذي اقتصروا عليه هو المعنى المقصود بلفظ بغى في آية (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله). ويؤكد ذلك ما صرح به كثير من الفقهاء بأن هذه الآية هي الأصل أو المرجع الأساسي في أحكام البغي. وفي ذلك يقول الماوردي رحمه الله، مشيرا للآية المذكورة "هذه الآية هي أصل ما ورد في قتال أهل البغي"[1]، ويقول عنها ابن العربي رحمه الله "هذه الآية هي الأصل في قتال المسلمين والعمدة في حرب المتأولين وعليها عول الصحابة"[2]، ويقول ابن قدامة رحمه الله في مستهل حديثه عن أهل البغي "الأصل في هذا الباب قول الله سبحانه (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما..)" [3].

وإذا تبين بذلك أن التعريف الفقهي للبغي إنما هدف إلى بيان معنى البغي الذي تناولت أحكامه آية (وإن طائفتان..) لزم أن يكون المعنى السياقي للفظ بغى في هذه الآية هو المرجع التعريفي الذي يتحدد بالمقارنة به مدى استيفاء التعريف الفقهي للبغي لقاعدة الحدية. وقد لا يستدعي الأمر إجراء مقارنة تفصيلية شاملة لتحديد مدى استيفاء التعريف الفقهي للبغي لقاعدة الحدية؛ إذ أنه متى ما اتضح وجود أي تباين بين التعريف والمعنى السياقي، ولو في جانب أو موضع واحد فقط، ثبت عدم استيفاء التعريف لقاعدة الحدية.

---

1 - الماوردي: قتال أهل البغي ص 57.
2 - ابن العربي : أحكام القرآن 4/ 1717 .
3 - ابن قدامة: المغني 10/ 104 .

وبالرجوع إلى النص الكامل للآية المعنية وهو (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا إن الله يحب المقسطين) نلاحظ في ما يخص تحديد طرفي البغي أن:

1- اكتفى النص (الدليل الشرعي) بالإشارة إلى طرفي البغي بعبارة (طائفتان من المؤمنين)، ولفظ (طائفتان) لفظ خاص. وسواء اعتبرناه خاصا مطلقا كما رجحنا في موضع سابق، أو خاصا مقيدا (بوصف المؤمنين) كما يرى البعض فإن حكم الخاص، كما يؤكد علماء الأصول أنه "يدل على معناه الموضوع له دلالة قطعية أي بدون احتمال ناشيء عن دليل ويثبت الحكم لمدلوله على سبيل القطع لا الظن"[1] "وإن ورد مطلقا أفاد ثبوت الحكم على الإطلاق ما لم يوجد دليل يقيده"[2]. ويعني ذلك أن حكم البغي الوارد في الآية محل النظر ثابت شرعا وعلى وجه القطع لا الظن لكل مدلولات (ما صدقات) لفظ طائفتان، أو (طائفتان من المؤمنين) عند من يقيده، ولا يجوز شرعا استثناء أي من تلك المدلولات من أحكام البغي الواردة في الآية المعنية بدون دليل شرعي يفيد الاستثناء.

2- لعل في إشارة النص لكلا طرفي البغي -قصداً في ما نحسب- بلفظ واحد هو لفظ طائفة إيماءة لطيفة إلى أن لا شيء مما يميز بين طرفي البغي قبل حدوث البغي، مثل الجنس أو الملة أو الموقع من السلطة أو... الخ، معتبر في نظر الشرع في تحديد أي الطرفين هو الباغي وأيهما المبغي عليه. وإذا نقرر ذلك تبين أن ما يحدد من الباغي ومَن المبغي عليه من الطرفين هو فقط طبيعة سلوك أو دور كل من الطرفين في حادثة البغي.

---

1 - د. زيدان : أصول الفقه ص 281.

2 - خلاف:أصول الفقه ص 191.

وحيث أن من المتصور نظرياً إمكان أن يبغي أي من الطرفين على الآخر فإن أيا منهما يمكن أن يكون باغيا أو مبغيا عليه، وقد يتبادلان موقعيهما من حالة لأخرى أو من وقت لآخر .

3- يصدق لفظ طائفة لغة على أية جماعة. ويترتب على ذلك أنه باستثناء ما ورد به دليل فإن أية جماعتين (من المؤمنين) في حالة اقتتال مع بعضهما تحتملان الدخول تحت مدلول لفظ (طائفتان) الوارد في الآية المذكورة .

وتتعدد التقسيمات المحتملة للطوائف بتعدد الأسس المحتملة للتقسيم الجماعي للبشر. ومن بين تلك الأسس أسس كثيراً ما تكون مثار أو محل صراع واقتتال بين أطرافها، ونختار منها هنا، لمناسبته للموضع، أساس السلطة. إذ يمكن تقسيم البشر على أساس السلطة تقسيماً ثنائياً إلى من يملكون السلطة أي جماعة (طائفة) الحكام، ومن لا يملكون السلطة أي جماعة (طائفة) المحكومين أو المواطنين. وقد تتمايز أي من جماعتي الحكام أو المواطنين إلى جماعتين أو أكثر يصدق على أي منها أيضا لفظ طائفة.

وبافتراض حدوث اقتتال جماعي طرفاه طائفتا الحكام والمواطنين، أو طوائف فرعية منهما أو احداهما يمكن تحديد أشكال أو صور البغي المحتملة بين هذه الأطراف - بالاستعانة بنظرية الاحتمالات- على النحو الوارد في الجدول التالي:

مدلول الطائفة المعتدية (موضع الباغي)	مدلول الطائفة المعتدى عليها (موضع المبغي عليه)
مواطنون	مواطنون
حكام	حكام
حكام	مواطنون
مواطنون	حكام

4- في ضوء ما ورد سابقا في (1) و (2) و (3) يمكن الاستنتاج بأن البغي المعني في الآية المذكورة (وإن طائفتان ...) يمكن أن يتخذ أيا من أشكال أو صور (مدلولات) البغي المحتملة المذكورة في الجدول السابق. وليس في الآية ما يفيد أو يشير إلى أن البغي لا يكون إلا على شكل (مدلول) واحد من الأشكال المذكورة. وفي المقابل فإن التعريفات الفقهية حددت البغي بحيث لا يكون إلا على شكل (مدلول) واحد من الأشكال المذكورة وهو الشكل الذي يكون فيه المواطنون في موضع البغاة (المعتدين) والحكام في موضع المبغي عليه (المعتدى عليه). ويكشف ذلك وجود تباين بين المدلول السياقي للبغي وفقا للآية المذكورة ومدلول البغي وفقا للتعريف الفقهي، حيث يستبعد التعريف الفقهي السائد من مدلول البغي حالات أو مدلولات أخرى الظاهر أنها تعتبر من مدلول البغي وفقا للآية المذكورة. وما لم تتوافر أدلة تبرر هذا الاستبعاد يغدو واضحا أن التعريف الفقهي للبغي تعريف غير جامع و،بالتالي، لا يصح الزعم بأنه يستوفي معيار الحدية .

ومن الواضح أن مفهوم البغي وفقا للآية المذكورة مفهوم واسع ومرن؛ إذ أنه يحتمل تعدد مدلولات طرفي البغي وتبادلهما للمواقع بحيث يمكن أن يكون كل مدلول باغيا أو مبغيا عليه بناء على دوره وسلوكه. ولذلك لا مانع وفقا لهذا المفهوم أن يكون أي من الباغي والمبغي عليه، مثلا، طرفا سياسيا مثل إمام (حاكم) أو دولة أو حزب سياسي، أو طرفا غير سياسي مثل قبيلة أو طائفة دينية. وفي المقابل فإن التعريف الفقهي السائد يقدم للبغي مفهوما محددا غير مرن يتحدد بموجبه كل طرف من طرفي البغي بمدلول واحد لا يتغير، فالطرف الباغي هو دائما وأبدا "جماعة من المواطنين" و الطرف المبغي عليه هو دائما وأبدا الإمام، وكل حادثة لا يكون فيها الإمام هو الطرف المبغي عليه لا تعد وفقا لهذا التعريف بغيا.

ولا أعرف مسوغا شرعيا لتحديد التعريف الفقهي السائد الطرف المبغي عليه بالإمام فقط. ومن المثير للغرابة أن تخلو المباحث التي خصصها أصحاب

هذا التعريف للبغي من أي توضيح أو ذكر للأدلة -إن وجدت- التي استلزمت تحديد المبغي عليه بالإمام فقط.

ولم أقف في ما توافرت لي من تفاسير لآية (وإن طائفتان..) على ما يفيد أنها تتضمن التحديد المذكور بل جاءت أقوال بعض المفسرين صريحة بأنه ليس بالضرورة وفقا لهذه الآية أن يكون المبغي عليه إمام، يقول مثلا، الشوكاني "في هذه الآية دليل على قتال الفئة الباغية إذا تقرر بغيها على الإمام أو على أحد من المسلمين" [1].

ومن الملفت للنظر أن التحديد الوارد في التعريفات الفقهية لطرفي البغي لا ينسجم حتى مع ما يورده المفسرون من أسباب لنزول هذه الآية، إذ تفيد الروايات أن هذه الآية نزلت بسبب قتال جرى بين طرفين تختلف الروايات في تحديد هويتهما، ولكنها تتفق بأنه لم يكن الإمام أحدهما. فإذا كانت الآية قد قضت بتطبيق أحكام البغي على هذا القتال الذي جرى بين طرفين ليس بينهما إمام لا يبدو ممكنا القول بأن اشتراط التعريف الفقهي السائد للبغي على أن يكون المبغي عليه هو الإمام أمر مستفاد من الآية أو يتوافق مع مفهومها للبغي. والواقع أن التسليم بالمفهوم الفقهي للبغي يستلزم القول بأن آية البغي (وإن طائفتان ..) لا تنطبق على ما يورده المفسرون على أنه سبب نزولها. وتلك مفارقة عجيبة أثارت دهشة بعض الفقهاء ومنهم الجلال، رحمه الله، الذي أبدى تعجبه من أن التعريف الفقهي للبغي، ممثلا بتعريف المرتضى، يُخرج من البغي كل بغي لا يكون فيه الإمام هو الطرف المبغي عليه، وأضاف مستغربا "بل أخرج عن هذا الحد (= التعريف) الفئة الباغية التي نزلت فيهم الآية (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي) فإنها نزلت في قوم تحاربوا ليس فيهم إمام" [2].

---

1 - الشوكاني : فتح القدير 5/ 63 .

2 - الجلال: ضوء النهار 4/ 2555 .

وكما أنه لم يتضح لنا الدليل الذي بني عليه المفهوم الفقهي للبغي لزوم أن يكون الطرف المبغي عليه هو الإمام وليس غيره (المواطنين) لم يتضح لنا أيضا الدليل الذي على أساسه استبعدت التعريفات الفقهية عموما فرضية أو احتمال أن يبغي الإمام، بحيث يصبح هو في بعض الحالات الطرف الباغي وليس الطرف المبغي عليه، وكما سبق التوضيح ليس في آية (وإن طائفتان ..) ما يستدعي هذا الاستبعاد.

إن استبعاد احتمال بغي الإمام على رعاياه أمر يناقض الواقع ويدحضه التاريخ، و،قبل هذا وذاك، لا يستلزمه الشرع.. فالواقع يؤكد أن الأئمة بشر يحتمل منهم كل ما يحتمل من البشر من بغي أو غيره والتاريخ يشهد بأن من الأئمة من ظلموا وقاتلوا ظالمين رعاياهم أو بعضهم، والشرع وردت فيه نصوص تفيد بأن الإمام قد يظلم بل وقد يكفر كفراً صراحاً ومن جاز عليه الكفر لا يستبعد منه ما دونه من بغي أو غيره.

وإذا ما تغاضينا عن ما قد يكون هناك من دافع نفسي مصدره استحواذ التفكير الرغبوي أحيانا على تعاطي البعض لبعض المسائل الفقهية، ربما أمكن عزو استبعاد التعريفات الفقهية لفرضية أو احتمال بغي الإمام أحيانا و، من ثم، صيرورته الطرف الباغي إلى احدى مقولتين، تؤثر أولاهما وهي مقولة عصمة الإمام عن بعض الفقهاء. كالجعفرية وتؤثر ثانيتهما وهي مقولة عدم مشروعية قتال الإمام عن جمهور الفقهاء. فمقولة العصمة تقتضي استبعاد فرضية البغي من الإمام لأنه لا يتصور البغي من المعصوم ،و بالمثل فإن مقولة عدم مشروعية قتال الإمام تقتضي استبعاد احتمال صيرورة الإمام الطرف الباغي لأنه لو احتمل أن يكون الطرف الباغي لكان قتاله مشروعا بموجب قوله تعالى (فقاتلوا التي تبغي). وربما لما لاحظوه من تناقض واضح بين تعريفهم الفقهي للبغي والذي يعكس استبعادهم لفرضية بغي الإمام والآية المذكورة (وإن طائفتان...)، والتي يتسع مضمونها لاحتمال صدور البغي عن الإمام لم يجد بعض القائلين بعصمة

الإمام[1] بدأ من نفي أن يكون البغي بمفهومه الفقهي يندرج تحت مدلول البغي الذي تتحدث عنه آية (وإن طائفتان...)، وهو قول يتناقض مع ما سبق من أقوال فقهية تؤكد أن الأصل في البغي بمفهومه الفقهي هو آية (وإن طائفتان) ويتناقض كذلك مع ما سيتضح لاحقا من استناد الفقهاء إلى نفس الآية في تحديد أحكام البغاة بالمفهوم الفقهي. ولا ينكر سوى القليل أن مقولة العصمة مقولة مرجوحة و ما لم تثبت بنصوص شرعية واضحة، لا تصلح لأن تكون مقدمة لفرضية (مقولة) أخرى تنفي عن بعض البشر (الأئمة) ما تستلزمه طبيعتهم البشرية من احتمال البغي على الغير (الرعية). وبالمثل فإن مقولة عدم مشروعية قتال الإمام مقولة -أولا- خلافية، وقد تضمن ما تقدم بعض الأقوال التي تجيز قتال الإمام، و - ثانيا - ولعله الأهم، لا يلزم من ثبوتها نفي فرضية بغي الإمام لان انتفاء الحكم عن فعل ما لسبب لا يتعلق بالفعل نفسه لا ينفي عن هذا الفعل صفته الشرعية. وعلى سبيل المثال لم يذهب من قال من الفقهاء أنه لا يجوز دفع الإمام باليد عن المنكر إلى نفي صفة المنكر عن الفعل المنكر الذي يأتيه الإمام ولم يرتبوا عليه القول بأن الإمام لا يأتي المنكر. وإذا كان ذلك كذلك ينبغي أن لا يتعين من ثبوت مقولة عدم شرعية قتال الإمام نفي فرضية أن الإمام قد يبغي و، بالتالي، يصبح الطرف الباغي .

ومن الواضح أنه ما لم تثبت بأدلة أخرى، فإن استبعاد التعريفات الفقهية للبغي فرضية بغي الإمام بينما ليس في المدلول السياقي للبغي المذكور في آية (وإن طائفتان ..) ما يستلزم هذا الاستبعاد، يمثل مظهراً من مظاهر عدم استيفاء التعريف الفقهي للبغي لمعيار الحدية.

ولا يعود عدم حدية التعريف الفقهي للبغي فقط إلى كونه تعريف غير جامع بل يعود كذلك إلى ما يرجح أنه تعريف غير مانع أيضا. وتتحقق مانعية

---

[1] في كتابه (الإسلام ومبدأ المقابلة بالمثل ص79) أورد السيد جعفر مرتضى عن بعض فقهاء الجعفرية أنهم يرون أن آية (وإن طائفتان...) ليست ناظرة للبغاة بالمعنى الاصطلاحي. ويقول مرتضى نفسه " إن الآية قد فرضت إمكانية البغي من كلا الطائفتين ومن الواضح أن البغي لا يتصور من الإمام العادل فلا يبقى لسياق الآية معنى".

التعريف إذا ما كان مضمونه لا ينطبق على ما سوى المعرَّف. ولا يبدو أن العناصر التي ضمنها الفقهاء نصوص تعريف البغي تكفي لجعله تعريفا مانعا لا يصدق على ما سوى البغي بمفهومه الفقهي. وعادة ما ترد الإشارة إلى عنصري التأويل والمنعة باعتبارهما أهم شرطين يحققان مانعيه التعريف الفقهي للبغي ويميزان البغي عن غيره من حالات الاقتتال المشابهة والتي يرى الفقهاء أنها تختلف عن البغي تعريفاً وحكما وفي مقدمتها حالات قتال أهل الحرابة (قطاع الطرق) وقتال أهل الردة الممتنعين و- عند البعض- قتال الخوارج.

وإذا كان مما لا خلاف فيه إمكان احتمال توافر المنعة لأي من الفئات المقاتلة للإمام من غير البغاة يتضح أن المعول الأساسي في تمييز الفقهاء بين البغاة وغيرهم من الفئات أو الجماعات المقاتلة للإمام هو التأويل. بيد أن مما قد يقدح في مدى صلاحية شرط التأويل في التمييز بين البغاة وغيرهم إقرار الفقهاء أنفسهم بإمكانية توافر التأويل لغير البغاة من مقاتلي الإمام الذين اعتبرهم الفقهاء مختلفين عن البغاة تعريفا وحكما مثل أهل الحرابة والذي يقول عنهم ابن قدامه "قوم لهم تأويل إلا أنهم نفر يسير لا منعة لهم كالواحد والاثنين والعشرة ونحوهم فهؤلاء قطاع طريق في قول أكثر أصحابنا وهو مذهب الشافعي"[1] وأهل الفتنة والذين يقول عنهم الشوكاني "قالت طائفة لا يقاتل في فتن المسلمين وإن دخلوا عليه بيته وطلبوا قتله، ولا تجوز له المدافعة عن نفسه لأن الطالب متأول"[2]. ويتضح جليا من النصين السابقين أن كلاً من أهل الحرابة وأهل الفتنة قد يتوافر لهم التأويل ولا خلاف في أن الخوارج الذين ميز بعض الفقهاء بينهم وبين البغاة لهم أيضا تأويل وسبقت الإشارة إلى ما يراه بعض الفقهاء من أن أهل الردة أيضا قد يكون لهم تأويل.

وصحيح أن تقييد البعض شرط التأويل بأن يكون باطلاً ظنا يمكن أن يساهم في إبعاد بعض الفئات المذكورة سابقا كأهل الردة عن مدلول البغي باعتبار أن تأويلها باطل قطعا غير أن القيد المذكور لم يرد إلا في بعض التعريفات بينما الكثير منها إما أطلقت التأويل أو لم تورده إطلاقاً أو قيده بقيد آخر قد

(1) ابن قدامه: المغني 105/8

(2) الشوكاني: نيل الأوطار 369/5

يرد الخلاف حول ما إذا كان معناه اللغوي يفيد قطعا الباطل ظنا. بل من الفقهاء من تشكك أقواله في لزوم قيد الباطل ظنا للتأويل طالما أن الباطل قطعا من التأويل معتبر أيضا. وقد تقدم بهذا الخصوص قول النووي عن التأويل "إن كان بطلانه مظنونا فهو معتبر وإن كان بطلانه مقطوعا به فوجهان أوفقهما لإطلاق الأكثرين: أنه لا يعتبر كتأويل المرتدين وشبهتم والثاني يعتبر ويكفي تغليطهم فيه وقد يغلط الإنسان في القطعيات"[1]. وعلى كل، حتى لو تم التسليم بصحة تقييد التأويل بالباطل ظنا وافترضنا إجماع التعريفات على النص على هذا التقييد لن يكفي ذلك لجعل التعريف الفقهي للبغي تعريفا مانعا لأنه سيظل يصدق على ما يمكن أن يتوافر له التأويل الباطل ظناً من الفئات التي قد تقاتل الإمام ولا يعدها الفقهاء من البغاة مثل أهل الفتنة.

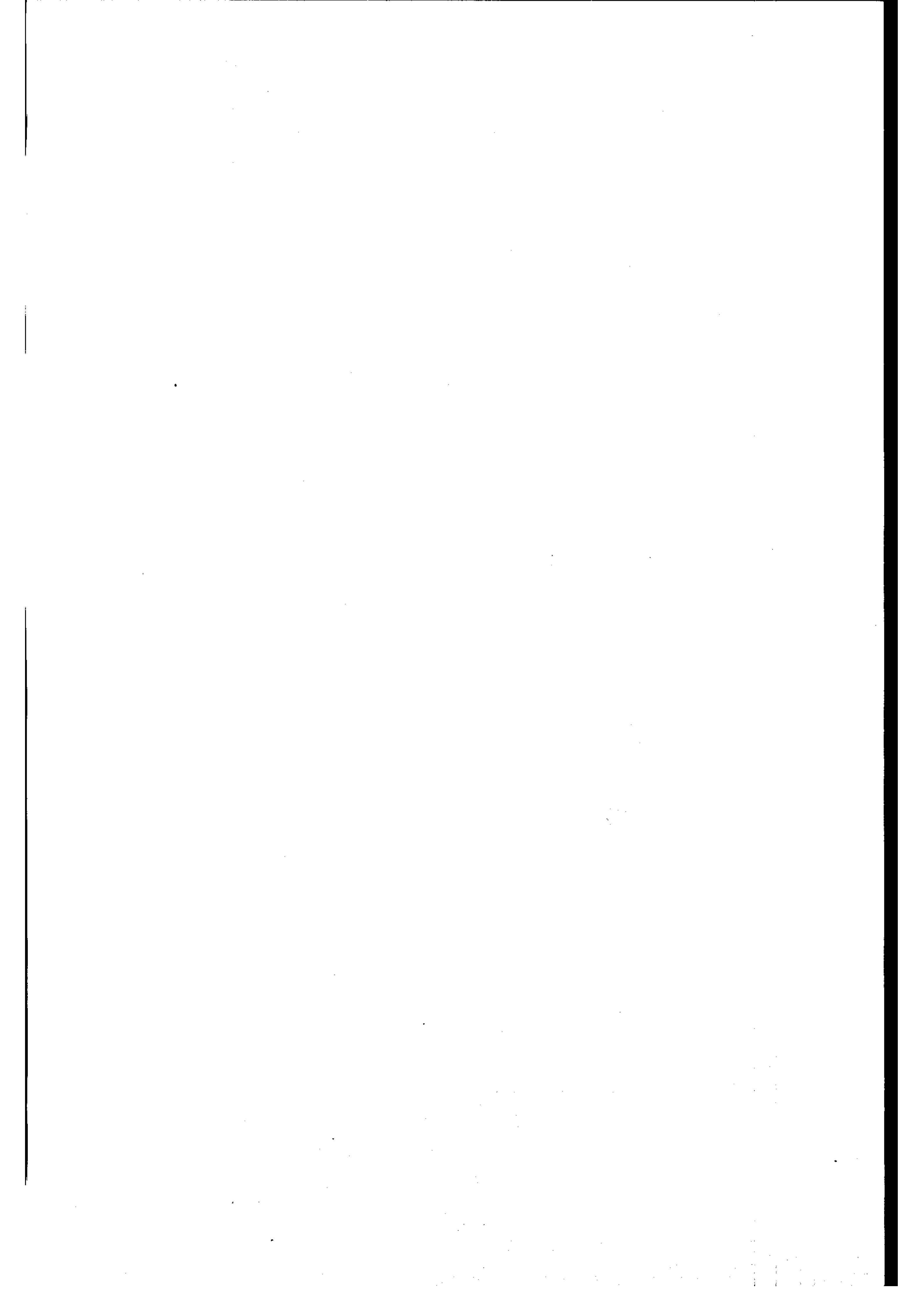
وهكذا يترجح من مجمل ما تمهد أن التعريف الفقهي للبغي تعريف غير جامع وغير مانع[2]، وبالتالي غير مستوف لمعيار الحدية. ولعل من الواضح أن عدم استيفاء معيار الحدية يلازم التعريف الفقهي للبغي حتى ولو افترضنا أن البغي الذي هو محل التعريف الفقهي ليس هو البغي بمعناه الشرعي السياقي الشامل والذي وردت به آية (وإن طائفتان...) وإنما هو البغي في مجال معين هو المجال السياسي وهو ما يمكن تسميته بـ"البغي السياسي" والذي يعد البغي الأكثر خطورة والأفدح أثراً في تاريخ الأمة الإسلامية وحاضرها كما تشير إليه عبارة الشهرستاني رحمه الله "ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة في كل زمان"[3].

---

(1) النووي: روضة الطالبين 51/10

(2) لا ينسحم ذلك مع ما يراه الأستاذ بلال (في رسالته: جريمة البغي، ص 134) من وجود ما سماه بـ"التعريف الجامع المانع للبغي في الشريعة الإسلامية" ولعله يقصد بذلك تعريف البغي في الفقه الإسلامي إذ لم تقدم الشريعة- مبلغ علمنا- تعريفا للبغي، وإن كان الأستاذ بلال قد كرر القول -في ص 155 من نفس الرسالة- بـ"أن الشريعة الإسلامية قد استطاعت تعريف جريمة البغي بدقة".

(3) الشهرستاني: الملل والنحل 28/1.



القسم الثاني

حكم البغي

الفصل التمهيدي

الحكم العام للبغي

للبغي، كما سبق التوضيح، مفهوم شرعي عام يتسع لمدلولات عدة تتماثل بعضها ويتباين بعضها الآخر. وفي مراعاة حكيمة لما بين مدلولات مفهوم البغي من تماثل وتباين جاء حكم البغي في الشرع متضمنا لأحكام عامة تنطبق على مدلولات البغي عموما وأحكام تفصيلية تختلف باختلاف تلك المدلولات. ونوجز فيما يلي تلك الأحكام العامة للبغي بمفهومه الشرعي، تمهيدا لتفصيل القول في أحكام البغي بمفهومه الفقهي المحدود.

المطلب الأول

حكم البغي بمفهومه الشرعي

لقد حرم الشرع البغي - بمفهومه الشرعي- ونهى عنه صراحة وضمنا في عدة نصوص شرعية منها:

(قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق)[1]

(وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي) [2]

(أن الله عز وجل ينزل في جوف الليل فيغفر إلا ما كان من الشرك والبغي)[3]

وعند التأمل في النصوص السابقة نجد أنها أولا : استعملت ألفاظا صريحة تفيد بمادتها حرمة البغي كلفظي "حرم، وينهى". وثانيا: جمعت بين البغي وحالات أخرى، كالشرك والفواحش، تجمع النصوص الشرعية على تحريمها ومنعها؛ وفي ذلك إشارة ضمنية إلى أن البغي من جنس تلك المحرمات. كذلك أوضحت النصوص الشرعية -كما سترد لاحقا- أن البغي من الأفعال المعاقب عليها دنيويا وأخرويا، ومعلوم أن الشرع إنما يعاقب على الحرام أو المحظور.

---

(1) سورة الأعراف- 33

(2) سورة النحل- 90

(3)احمد 385/4

وهكذا يمكن القول أن الخطاب الشرعي قد حشد مختلف أساليب التشريع الشرعية لتأكيد حقيقة أن تحريم البغي تحريم مغلظ ثابت بعدة أدلة في القرآن والسنة وأن النهي عن البغي نهي مشدد ورد على وجه الحتم والإلزام.

وكما هو الشأن مع كل ما هو حرام قضى الله بمحاصرة البغي وإنكاره والحد منه بكل مدلولاته وجميع صوره وأشكاله من خلال منهج يتضمن:

أ- سياسة تربوية تهدف إلى تعزيز الرواد ع والحوافز الداخلية (النفسية) التي تثني صاحبها عن طريق البغي وتعدل به عنها إلى طريق الإحسان والاستقامة. وتركز هذه السياسة على تزكية النفس البشرية من نوازع البغي وأسبابه النفسية كالطمع والحسد والشهوانية، وتربيتها على القيم والمشاعر المنفرة عن البغي كتقوى الله، والنزوع إلى الإحسان والإيثار، وتوخي العدل والحق والزهد في متاع الدنيا. ويتوسل الشرع لتحقيق هذه السياسة بوسائل وسبل تربوية عديدة منها التوعية والتبصير بالأضرار أو الفوائد الكامنة، وتوظيف مبدأ الثواب والعقاب الآخرويين، والتلويح بتعجيل العقوبة الربانية على البغيِ في الدنيا(أسرع الشر عقوبة البغي وقطعية الرحم) [1]. وفي هذا الإطار يذكر القرآن المؤمنين بعقوبات مختلفة عاقب الله بها في الدنيا بعض من بغوا من الأفراد والأقوام كعقوبة الخسف الذي عاقب الله به قارون على بغيه (إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم ... فخسفنا به وبداره الأرض) [2]، وعقوبة الغرق الذي عاقب الله به فرعون على بغيه (فأتبعه فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا أله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل) [3]،وعقوبة التشديد التشريعي الذي عاقب الله به اليهود على بغيهم (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم ... ذلك جزيناهم ببغيهم) [4].

(1) ابن ماجه، رقم4212.
(2) سورة القصص- 81
(3) سورة يونس- 90
(4) سورة الأنعام- 146.

ب- نظام اجتماعي يؤمِّن إجراءات وآليات عملية لردع الباغي ومعالجة حالات البغي ومن ذلك:

i- إقرار الشرع حق المبغي عليه في دفع البغي عن نفسه (والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون)[1]، و(انصرني على من بغى عليّ).

ii - إلزام الشرع المجتمع بنصرة المبغي عليه، ومعالجة ظاهرة البغي بالوسائل والسبل المناسبة (فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل) [2] (إن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وإن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم)[3] .

iii - تبني تشريع جزائي مرن يقوم على تناسب العقوبة غلظة وخفة مع طبيعة الجريمة وشخص الجاني ويتيح أو يقضي بإيقاع العقوبة أو إسقاطها وفقا لمقتضيات الحكمة والمصلحة.

كان ذلك إيجازا للأحكام العامة للبغي بمعناه الشرعي العام. ومن المفترض أن تسري هذه الأحكام على مختلف مدلولات البغي بمعناه الشرعي العام. وبقدر ما يندرج البغي بمفهومه الفقهي ضمن تلك المدلولات بقدر ما تنطبق عليه أيضا تلك الأحكام.

ومستصحبين ما تمهد ننتقل في ما يلي إلى تفصيل القول في أحكام البغي بمفهومه الفقهي، بالاستعانة بما ورد بخصوصها من أقوال فقهية نسترشد بها في التعرف على الدلالات المختلفة التي تحتملها النصوص والأدلة الشرعية ذات الصلة.

---

(1) سورة الشورى، 49.

(2) سورة الحجرات، 9.

(3) نص معاهدة الرسول صلى الله عليه وسلم ليهود المدينة (دستور المدينة)انظر ابن إسحاق 16/2.

المطلب الثاني

حكم البغي بمفهومه الفقهي الاصطلاحي

يمكن التمييز بين نوعين من حكم البغي بمفهومه الفقهي الاصطلاحي هما الحكم القيمي أو التكييف النظري للبغي، والحكم العملي، أي ما يتعين عمله تجاه البغي والبغاة، وهو أي الحكم العملي- الأهم من منظور هذه الدراسة. ونتناول في ما يلي الحكمين المذكورين في فرعين مستقلين.

الفرع الأول

الحكم القيمي

يفيد التأمل في أقوال الفقهاء وجود اختلاف واضح بينها في الحكم القيمي أو التكييف النظري العام للبغي بمفهومه الفقهي. ونعني بالحكم القيمي النظري العام هنا تعيين موقع البغي بمفهومه الفقهي على المتصلات القيمية كمتصل الإيمان - الكفر، أو متصل الحق- الباطل، أو متصل الحسن - القبح. فبينما ذهب بعض الفقهاء إلى أن البغي، أو منه ما هو، كفر؛ أي أنه يُعتبر منتهى الإثم ذهب البعض الآخر إلى أنه، أو منه ما هو، اجتهاد؛ أي يعتبر عملا إيمانيا مأجورا

عليه. وبين هؤلاء وأولئك هناك من قالوا أن البغي فسق أو قالوا أنه معصية (دون الفسق)، أو قالوا إنه مجرد مفسدة لا إثم عليها.

ويبدو أنه لا يكفِّر البغاة (على الإمام) إلا أقلية من الفقهاء، وجل هؤلاء ينتمون إلى غلاة الشيعة أو رافضة الزيدية. يقول القوجاني محقق كتاب (جواهر الكلام) للنجفي، "قيل أن البغاة على الإمام عليه السلام مؤمنون لأن الله تعالى سماهم مؤمنين، وهو لا يوافق أصولنا في الإمامة"[1]، وهو يرى أن تسمية البغاة بالمؤمنين في آية (وإن طائفتان من المؤمنين) هي من قبيل تسمية المنافقين بالمؤمنين في آية (وإن فريقا من المؤمنين لكارهون)[2]. ويقول النيسابوري في تفسير آية (وإن طائفتان من المؤمنين)، "قد يقال أن الباغية في حال بغيها ليست بمؤمنة وإنما سماهم المؤمنين باعتبار ما قبل البغي كقوله (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم)[3].

ومما يُستَند إليه في تكفير البغاة ما يُروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلي رحمه الله (يا علي ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين) حيث يُفسَّر القاسطون بأنهم الكافرين. كذلك تنقل بعض المصادر عن علي رحمه الله أقوالا تكفِّر من خرجوا عليه من أهل الجمل .

على أن مما يجدر توضيحه هنا أن بعض من يكفّرون البغاة قد أبانوا أن المقصود بالكفر هنا هو كفر الملة أو كفر النعمة وليس كفر الردة أو الشرك.

وفي المقابل، وربما بهدف الرد على الأقوال التي تكفِّر البغاة، حرص بعض الفقهاء والمفسرين على إثبات صفة الإيمان للبغاة. يقول، مثلا، ابن قدامة عن البغاة "لم يخرجوا بالبغي عن الإيمان فإنه سماهم مؤمنين"[4]، ويقول المطيعي "إن

---

(1) القوجاني(محقق) : جوهر الكلام 21/ 323.
(2) سورة الأنفال- 5.
(3) النيسابوري غرائب القرآن ص 85.
(4) ابن قدامة: المغني8/ 104.

البغـي لا يخـرج عـن الإيمـان"[1] وأكـد ابـن جماعـة أن البغـاة "لا يكفـرون بالبغي"[2].

وبالطبع يسلم بإيمان البغاة كل من أطلقوا على البغـي حكمـا دون الكفـر كحكم الفسق أو حكم المعصية. وممن يروى عنهم القول بفسق البغاة أبو حنيفة رحمه الله حيث أورد الماوردي "وقـال أبـو حنيفـة هـم فسـاق"[3]، ويقـول ابـن المرتضى "البغي فسق إجماعا"[4]، ويقـول مظفـر رحمـه الله "مـن عصـى الإمـام وخالف عليه في ما يجب طاعته فيه فهو عاص فاسـق مجـاهر وليـس مـن البغـاة الذين فسقهم فسق تأويل"[5]، وقيد ابن قدامة رحمه الله الحكم بفسق البغاة بأن يكونوا مـن أتبـاع البـدع "والبغـاة إذا لم يكونـوا مـن أصحـاب البـدع ليسـوا بفاسقين"[6].

ولأن لفظ الفسق عـادة مـا يـرد عنـد الفقـهاء للدلالـة علـى الكبـائر مـن المعاصي، وليس مطلق المعصية ذهب البعض إلى نفي كون البغي فسقا، وإنما هـو مجرد معصية، يقول النووي رحمه الله مشيرا للبغاة "ومنهم مـن يسـميهم عصـاة ولا يسميهم فسقة ويقول ليس كل معصية بفسـق"[7]. وصنـف البعـض البغـي على أنه خطأ، يقول النووي رحمه الله" أطلق الأصحاب القول بأن البغـي ليـس باسم ذم و بأن الباغين ليسوا بفسقة كما أنهم ليسوا بكفرة لكنهم مخطئون فيما يفعلون ويذهبون إليه في التأويل"[8]. ولأن من الفقهاء من يرون أن من الخطأ مـا هو معصية يترتب عليه الإثم، ومنه ما لا يعد معصية ولا يترتب عليه الإثم، فقد ذهب بعضهم إلى أن البغي من الخطـأ أو المفسـدة الـذي لا يعـد معصيـة، يقـول

---

(1) المطيعي: المجموع 561/17.
(2) ابن جماعة: تحرير الأحكام ص 240
(3) الماوردي: قتال أهل البغي، ص 179.
(4) ابن المرتضى: البحر الزخار 6/ 415.
(5) مظفر: البيان الشافي 4/ 876.
(6) ابن قدامة: المغني، 8/ 117.
(7) النووي روضة الطالبين 10/ 50.
(8) النووي روضة الطالبين 10/ 50.

القرافي رحمه الله "إن الزواجر تعتمد المفاسد فقد يكون معها العصيان في المكلفين وقد لا يكون معها عصيان كالصبيان والمجانين... وكذلك قتال البغاة درءاً لتفريق الكلمة مع عدم التأثيم لأنهم متأولون"[1]، ويقول الشرواني رحمه الله، عن الباغي "إن اعتقد جواز الخروج على الإمام باجتهاد أو تقليد صحيح أو جهل حرمة الخروج وعذر في ذلك الجهل فلا إثم وإلا أثم"[2].

وإن كان البعض اكتفى بالقول بأن البغي خطأ لا إثم عليه، فقد ذهب البعض الآخر إلى إثبات الأجر لخطأ البغي، يقول ابن حزم رحمه الله عن خروج معاوية وأصحابه على علي وأصحابه رحمهم الله "وكانوا متأولين تأويلهم فيه وإن أخطأوا الحق مأجورون أجراً واحدا لقصدهم الخير"[3].

وإثبات الأجر للبغاة ونفي الإثم عنهم، هو ما يقتضيه اعتبار البعض لهم مجتهدين أو كالمجتهدين، ومن هؤلاء ابن قدامة رحمه الله الذي يرى أن البغاة إن لم يكونوا أهل بدعة فهم "كالمجتهدين من الفقهاء في الأحكام"[4].

وقد حرص كثيرون على بيان أن ما اعتبره الفقهاء بغياً من حالات الاقتتال بين الصحابة في عهد علي رحمه الله كان قتالاً عن اجتهاد.

وهكذا نجد أن تقييم الفقهاء أو تكييفهم للبغي يتراوح بين اعتباره كفرا مبغوضاً واجتهادا مأجورا. على أنه مهما كان قدر التباين بين الأحكام التقييمية العامة السابقة بمقدور المتأمل أن يلاحظ وجود قاسم مشترك بين تلك الأحكام، وهو اتفاقها جميعا على أن البغي يعتبر -على أقل تقدير- عملا خطأ، أي ليس صوابا، ويكاد ينحصر الاختلاف بينها في تقدير حجم ذلك الخطأ .

ولم أقف لدى الفقهاء على أي قول يصرح بأن البغي ليس عملا خطأ. بيد أن من الفقهاء من يذهب إلى نفي الخطأ عن وقائع تاريخية معينة تصنف عادة

---

(1) القرافي: الفروق 213/1

(2) الشرواني: حاشية الشرواني على تحفة المحتاج 11/ 331 .

(3) ابن حزم: المحلى.

(4) ابن قدامة: المغني 117/8.

كحالات بغي. ومن ذلك نفي القرطبي رحمه الله الخطأ عن خروج طلحة والزبير على علي، رحمهم الله، محتجا لذلك بأن الأحاديث النبوية تثبت استشهاد طلحة ولو كان ما خرج إليه من حرب عصيانا لم يكن بالقتل فيها شهيدا وكذلك لو كان ما خرج إليه خطأ في التأويل وتقصيرا في الواجب عليه "لأن الشهادة لا تكون إلا بقتل في طاعة"[1].

وربما تأثرا ببعض ما سبق من أقوال وآراء فقهية تنحى منحى إيجابيا في تقييم البغي ذهب بعض الكتاب والقانونيين المعاصرين إلى أن المعنِي بالبغي، بمفهومه الفقهي، هو ما يُعرف في الأدب المعاصر بالثورة (المشروعة). يقول مثلا الدكتور مصطفى كمال وصفي في تقريراته على هامش الشرح الصغير للدردير معلقاً على باب البغي "هذا الباب ينظم ما يقابل تسميته في القانون بفقه الثورة أي الأصول التي تجوز فيها الثورة على نظام الحكم والخروج عليه بالقوة... فلا تجوز الثورة ولا تكون مشروعة في الإسلام إلا لسبب التأول وإلا كانت حرابة"[2].

ويكتسب الاختلاف السابق في التقييم أو التكييف النظري العام للبغي أهميته مما يترتب عليه من اختلاف في تفاصيل الأحكام الفقهية العملية الخاصة بالبغاة. فبصورة عامة -كما سنلاحظ لاحقا- نجد أن أحكام معاملة البغاة جاءت أغلظ وأكثر تشدداً عند من يكفرون البغاة مما عند من يفسقونهم، وعند من يفسقونهم مما عند من لا يفسقونهم أو يعتبرونهم مجتهدين. وعلى سبيل المثال، بينما من لا يفسقون البغاة يجيزون ولايتهم للمناصب وينفذون أحكامهم القضائية، فإن من يفسقون البغاة لا يجيزون ولايتهم للمناصب ويمنعون تنفيذ أحكامهم القضائية، بل منهم من يرد رواياتهم من الأحاديث النبوية بسبب فسقهم.

---

(1) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن 16/ 312.

(2) انظر هامش الدردير : الشرح الصغير 4/ 425.

ومما يعكس، بصورة أوضح، أثر الاختلاف في التقييم النظري العام للبغي على تحديد أحكام معاملة البغاة، ملاحظة أن ما سبق ذكره من أحكام تقييمية عامة؛ أي أحكام الكفر والفسوق والاجتهاد... إلخ، تقابلها نظائر مختلفة من الأحكام التكليفية؛ أي أحكام الحرمة والوجوب والإباحة و ...الخ. فتقييم البغي على أنه كفر أو فسوق يقتضي القول بأن الحكم التكليفي للبغي هو الحرمة، أي أن البغي بمفهومه الفقهي يعد، مثله مثل البغي بمفهومه الشرعي، حراما. وفي المقابل فإن تقييم البغي بأنه خطأ لا إثم عليه أو أنه اجتهاد مأجور عليه، ينفي أو يمنع إمكان إطلاق حكم الحرمة على البغي؛ لأنه لو كان حراما لما استحق الأجر أو المكافأة. ومعلوم أن الأحكام العملية التي يستلزمها حكم الحرمة تختلف بالضرورة عن الأحكام العملية التي يستلزمها حكم اللاحرمة.

ونفي حكم الحرمة عن البغي، بمفهومه الفقهي، كما تقتضي بعض الأقوال الفقهية السابقة، يترتب عليه انتفاء أمرين:

أولهما: انتفاء كون البغي بمفهومه الفقهي يندرج ضمن مدلولات البغي بمفهومه الشرعي، لأنه لا يعقل أن يكون البغي بمفهومه الفقهي مدلولا للبغي بمفهومه الشرعي ولا يكون حراما.

ثانيهما: انتفاء كون فعل البغي بمفهومه الفقهي يستوفي كل شروط التجريم في الفقه الإسلامي. فالتعريف الفقهي السائد للجريمة يشترط لتجريم الفعل شرطين هما أن يكون الفعل حراما شرعا، وأن يكون معاقبا عليه. يقول الماوردي رحمه الله "الجرائم محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير"[(1)]، وعرف عودة رحمه الله الجريمة بأنها "فعل أو ترك نصت الشريعة على تحريمه والعقاب عليه"[(2)] ، وإذا ما صح القول بأن البغي ليس حراما انتفى استيفاء فعل البغي للشرط الأول من شرطي التجريم وهو شرط الحرمة. ووفقا للمفهوم الفقهي للشرطية والذي يقضي بأن انتفاء أي شرط من شروط المشروط يلزم عنه

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 219.

(2) عودة: التشريع الجنائي 1/ 66.

انتفاء المشروط، يتعين الحكم بانتفاء صفة الجرم عن فعل البغي طالما أنه لا يستوفي شرط الحرمة.

ويضاف إلى ذلك أن ما ذهب إليه كثير من الفقهاء، كما سنرى لاحقا، من أنه لا عقاب على البغي، بمفهومه الفقهي يعني أن فعل البغي يفتقر أيضا للشرط الثاني من شرطي التجريم، أي شرط العقوبة. ولا يقال هنا أن البغاة يعاقبون بالقتال؛ لأن القتال- وفقا للبعض- لا يعد عقوبة وإنما هو دفع[1]، ولأنه دفع وليس عقوبة فإن القتال يجوز حتى ضد من لا تجب معاقبته شرعا كالمجنون والحيوان. وإذا ترجح أن لا عقوبة على البغاة اتضح أن فعل البغي لا يستوفي، وفقا لأقوال بعض الفقهاء، أيا من شرطي التجريم وبالتالي لا يصح اعتباره جريمة.

ولو صح أن البغي ليس جريمة، بمعناه الاصطلاحي، فإن ذلك يثير التساؤل حول ما هي الأسس التي على أساسها اعتبر الفقهاء البغي حدا وصنف له البعض ضمن الحدود؟ كما أنه يثير التساؤل حول الأساس الذي بنى عليه القانونيون والكتاب المعاصرون اعتبارهم للبغي جريمة؛ حيث عده البعض ضمن جرائم أمن الدولة عموما، وصنفه البعض تحديدا كجريمة سياسية، وقد أورد قانون الجرائم والعقوبات اليمني الصادر بالقرار الجمهوري رقم (12) لعام 1994م، البغي ضمن قائمة الحدود (المادة 2) وعاقب عليه بعقوبات جرائم أمن الدولة (المادة24).

كان ذلك استطرادا لمقتضى الأقوال الفقهية التي تنفي الحرمة أو الذم عن البغي بمفهومه الفقهي. أما الأقوال الفقهية التي تؤكد حرمة البغي، بما تفيده من أن البغي يعد معصية أو فسقا أو كفرا فإنها تمهد لتجريم البغي متى ما توافر له شرط العقوبة. ويحقق ما ذهب إليه بعض الفقهاء من وجوب معاقبة البغاة وعدم

---

(1) يقول الأستاذ عوده، رحمه الله، (في كتاب التشريع الجنائي 2/ 698) "الواقع أن القتال لا يعتبر عقوبة وإنما هو إجراء دفاعي لدفع البغاة وردهم إلى الطاعة ولو كان عقوبة لجاز قتل البغاة بعد التغلب عليهم لأن العقوبة جزاء على ما وقع".

سقوط العقوبة عنهم توافر شرط العقوبة على فعل البغي و، بالتالي، يستلزم اعتبار البغي جريمة مكتملة الشروط.

وفي مقابل الأقوال الفقهية التي تؤسس لإطلاق حكم تجريم أو عدم تجريم البغي، يتيح ما ذهب إليه بعض الفقهاء، من أن من البغي ما هو إثم ومنه ما ليس بإثم أساسا فقهيا لتقييد حكم تجريم البغي بحيث يقال من البغي ما يُعد جريمة ومنه ما لا يُعد جريمة.

الفرع الثاني

الحكم العملي

مهما يكن الاختلاف بين الفقهاء في التقييم النظري العام للبغي و،بالتالي، في تفاصيل أحكام معاملة البغاة فإن ذلك لم يمنع اتفاق الغالبية العظمى من الفقهاء على أن الحكم العملي العام؛ أي ما يتعين فعله، في حالة حدوث بغي هو قتال البغاة. ويستوي في القول بهذا الحكم، أي قتال البغاة، من يعتبرون البغاة كفاراً أو فساقاً ومن يعتبرونهم مخطئين غير آثمين أو مجتهدين مأجورين، كما يقول به من يجرِّمون البغي ومن لا تقتضي أقوالهم تجريم البغي.

وتعكس كتابات الفقهاء تركيزاً ملحوظاً على حكم قتال البغاة. وتشمل مظاهر هذا التركيز تخصيص الفقهاء الجزء الأعظم من معالجتهم الفقهية لموضوع البغي للمسائل والتفاصيل المتعلقة بقتال البغاة، وتضمين الكثير من الفقهاء عبارة قتال البغاة أو أهل البغي العناوين الرئيسية[1] لمباحثهم أو كتبهم المخصصة

(1) مثلاً: تناول ما يلي من الفقهاء موضوع البغي تحت العناوين المذكورة قرين كل منهم: ابن قدامة (كتاب قتال أهل البغي)، النووي (كتاب الإمامة وقتال البغاة)، ابن المرتضى (باب قتال البغاة) الماوردي (في قتال أهل البغي)، ابن حزم (أقوال العلماء في قتال أهل البغي) الشافعي (باب من يجب قتاله من أهل البغي).

لموضوع البغي، ونص بعضهم[1] على قتال البغاة ضمن نصوص تعريفاتهم للبغي أو بعدها مباشرة. كذلك يلاحظ أن البغي كثيرا ما يرد ضمن الأجزاء أو الكتب المخصصة من المصنفات الفقهية للمسائل المتعلقة بالقتال مثل أبواب السير (المغازي) أو الجهاد أو حروب المصالح.

ويستدل الفقهاء لحكم قتال البغاة بآية (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين)[2].

ويقول الماوردي رحمه الله عن هذه الآية "هذه الآية هي أصل ما ورد في قتال أهل البغي"[3]، ويقول عنها ابن العربي رحمه الله "هذه الآية هي الأصل في قتال المسلمين والعمدة في حرب المتأولين"[4].

كذلك يستدل لحكم قتال البغاة بفعل الإمام علي رحمه الله حيث أنه قاتل من خرجوا عليه. ويذكر البعض أيضا قتال الإمام أبي بكر رحمه الله لمانعي الزكاة.

وفي سياق عرضهم للتفاصيل المتعلقة بحكم قتال البغاة يتطرق الفقهاء، ولكن بشكل عرضي وعابر، لحكم عملي آخر هو حكم الإصلاح أي إصلاح ما بين البغاة والمبغي عليهم.

وعادة ما يتم التطرق لحكم الإصلاح في إطار أو سياق يؤكد مركزية وأصالة حكم قتال البغاة بقدر ما يشير إلى هامشية وتبعية حكم الإصلاح، وذلك كأن يتم التطرق لحكم الإصلاح في سياق أو تحت عنوان (ما يفعله الإمام قبل القتال) ولا تخفي دلالة مثل هذا السياق على أن حكم الإصلاح لا يعدو أن

---

(1) انظر مثلاً تعريفات الشيرازي والعاملي والدردير.
(2) سورة الحجرات- 9
(3) الماوردي: قتال أهل البغي ص57
(4) ابن العربي: أحكام القرآن 1717/4

يكون حكماً ثانوياً أو مجرد تمهيد للحكم الأساسي أو الأصلي المتمثل في حكم القتال.

وفي مقابل التفصيل والإطناب عند عرض حكم القتال فإن الإيجاز والتعميم في عرض حكمٍ الإصلاح قد يصل أحياناً إلى حد الإخلال بمفهوم الإصلاح، حيث نجد مثلا بعض الفقهاء يختزلون مفهوم الإصلاح حتى لا يكاد يعني أكثر من إعطاء إنذار قبل القتال.

فهل تركيز الفقه الإسلامي في معالجة موضوع البغي على حكم القتال دون حكم الإصلاح للمدى وبالحدة المشار إليهما يعكس بدقة وبنفس التناسب دلالات وأحكام الأدلة والنصوص الشرعية ذات الصلة؟.

من شأن التأمل في نفس النص القرآني المذكور سلفاً أي قوله تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين. إنما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون)[1]. والذي استدل به الفقهاء لحكم قتال البغاة أن يكشف بوضوح عن حقائق أساسية منها:

i – كرر النص الأمر بالإصلاح ثلاث مرات بينما لم يأمر بالقتال إلا مرة واحدة، وفي ضوء ما هو معلوم لغوياً من أن التكرار أداة من أدوات التوكيد يغدو واضحاً أن النص يركز على حكم الإصلاح أكثر من تركيزه على حكم القتال.

ii – أمر النص أول ما أمر بالإصلاح ثم أمر بالقتال في ترتيب مقصود قدم الإصلاح على القتال. وفي ذلك دلالة على أن الأمر بالإصلاح، أي حكم الإصلاح، هو الأمر أو الحكم الأساسي وليس الفرعي لأن عكس ذلك

(1) سورة الحجرات -9-10

يقتضي الزعم بأن البيان الشرعي قد بنى ترتيبا مقصودا على تقديم الفرع على الأساس أو الأصل وهو زعم -لا شك- غير مناسب.

iii - جاء الأمر بالقتال في النص مسبوقا بالأمر بالإصلاح ومتبوعا مباشرة بالأمر بالإصلاح وهو ما يرجح بوضوح على أن الأمر بالقتال إنما جاء لضمان استمرار العمل بأمر الإصلاح من خلال الاستعانة بالقتال لإزالة عائق اعترض مسار الإصلاح وتعذرت إزالته إلا بالقتال. فالقتال إذن وسيلة عارضة لإزالة عائق عرضي في سبيل تحقيق هدف أساسي هو الإصلاح. وإذا تقرر ذلك فالأولى أن يتم التركيز، إن كان لا بد منه، على الهدف أي حكم الإصلاح وليس على وسيلة -حكم القتال- يمكن تحقيق الهدف بدونها إذا لم يطرأ العارض الذي يقتضيها.

وتأسيسا على الحقائق السابقة يبدو جليا أن النص الذي استدل به الفقهاء لحكم القتال يفيد بأن الحكم العام الأساسي الذي يأمر به الشرع لمواجهة حالات البغي هو الإصلاح وليس القتال، والذي لا يعدو أن يكون وسيلة محتملة قد يستدعيها تنفيذ حكم الإصلاح. ولذلك نحسب أن تركيز الفقه الإسلامي، في ما يتعلق بحكم البغي، على حكم القتال بشكل يبدو معه أن القتال وليس الإصلاح هو الأساس في معالجة حالات البغي أمر لا ينسجم تماما مع روح النص القرآني المذكور. ولا يعود الخلل في تركيز الفقه على القتال فقط إلى كونه يمثل تركيزا على الوسيلة دون الهدف، بل يعود أيضا إلى أنه تركيز على وسيلة واحدة عارضة بشكل أفضى إلى إغفال الفقه لوسائل الإصلاح الأساسية والتي سنتناولها لاحقا.

وقد يبدو تركيز الفقهاء في معالجة مسألة البغي على إبراز أمر القتال دون أمر الإصلاح أمرا مفهوما إذا ما افترضنا أن الدافع له ربما هو رغبة الفقهاء في ردع الناس عن البغي بإبراز الحكم الأغلظ أو حرصهم على تفنيد تشكيك البعض -كما سيرد- في جواز القتال، أو اعتقاد بعضهم -كما سنرى لاحقا- بأن أمر الشرع بالإصلاح قد جاء على سبيل الندب، بينما أمره بالقتال جاء على

سبيل الوجوب. على أنه أيا كانت الدوافع، ومهما بدت مفهومة أو حسنة، فإن الأسلم دائما هو التوافق مع النصوص الشرعية حتى من حيث مواضع ومدى أو نسبة التركيز، لأنها لا تحدد في مثل هذه النصوص اعتباطا وإنما لحكم قد لا نحيط بها كلها. وأن مخالفة النصوص الشرعية بهذا الشأن لا تخلو عادة من سلبيات.

ومن بين الآثار السلبية لتركيز الفقه الموروث على أمر القتال دون حكم الإصلاح في معالجة البغي يمكن أن نشير إلى:

أ- ضعف حظ الفقه الإسلامي من فقه الإصلاح رغم إيلاء الشرع أهمية خاصة لمسألة الإصلاح. ونعني بفقه الإصلاح هنا فقه حل النزاعات العامة، وخاصة ذات الصبغة السياسية أو السلطوية أو الأيدلوجية بغير وسيلة القتال المسلح. ومن شأن بعض التأمل في الإرث الفقهي أن يظهر بجلاء كيف أن التأليف الفقهي بينما يكاد يغطي مختلف أحكام وجوانب وسيلة القتال فإنه لا يكاد يتطرق لوسائل الإصلاح السلمية كالمفاوضات والتحكيم إلا عرضا. وعلى سبيل المثال، بينما، تقريبا، كل مباحث البغي التي تضمنتها المراجع الفقهية الواردة في هذه الرسالة تناولت بالتفصيل مختلف أحكام قتال البغاة فإن أيا منها لم يعن بالبحث تفصيلا في أحكام طرق أو وسائل الإصلاح السلمية لحالات البغي. وحتى الكتابات الإسلامية المعاصرة لم تتخلص في تناولاتها لمسألة البغي من ما شاب المراجع الفقهية الموروثة من خلل بهذا الشأن.

ولا يحتاج المرء لإجراء عملية إحصائية للتأكد من أن المؤلفات الفقهية المخصصة لتناول القتال وأحكامه أكبر عددا، بما لا يدع مجالا للمقارنة، من المؤلفات الفقهية المخصصة لتناول الإصلاح وأحكامه إذ تكفي لتبين ذلك نظرة، ولو عابرة، في عناوين المؤلفات الفقهية سواء الموروثة أو المعاصرة.

ونحسب لو أن الفقهاء كانوا قد أولوا حكم الإصلاح قدر ما أولوا حكم القتال من عناية بالتفاصيل لاجتهدوا في بيان أحكام الإصلاح وطرقه ولكان اليوم لدينا تراث فقهي ثري في مجال إصلاح النزاعات بالوسائل السلمية.

ii- تحجيم دور الأمة في إصلاح حالات البغي بالطرق الإصلاحية السلمية. فالنص القرآني المذكور سابقا أي (وإن طائفتان من المؤمنين...) تستلزم أحكامه وجود طرف ثالث مستقل عن الطرفين المتنازعين -الباغي والمبغي عليه- وتوكل إلى هذا الطرف مهمة أساسية هي الإصلاح بينهما (فأصلحوا بينهما). ووفقا لعمومية الخطاب في النص المذكور يمكن القول بأن هذا الطرف الثالث يضم كل المكلفين من الأمة، وهو ما يعني أن النص القرآني يوكل للأمة أو الشعب، عموما، وخاصة قواه الفاعلة كأهل الحل والعقد، دورا أساسياً مستقلاً هو الإصلاح بين الطرفين المتنازعين أي- في حالة البغي بمفهومه الفقهي- بين الإمام ومن خرجوا عليه.

وفي المقابل فإن الفقه، انطلاقاً من تركيزه على حكم القتال دون حكم الإصلاح، يكاد، كما سنفصل القول لاحقاً، يحصر دور الأمة في القيام وجوبا بمهمة واحدة هي قتال البغاة إلى جانب الإمام. ولا يوكل الفقه للأمة، ولا يحثها على، القيام بأي دور مستقل في حل النزاع بين الطرفين المتنازعين لا قبل مهمة القتال ولا بعدها.

iii- نحسب أن ما تقدم في (i) و (ii) ساهم - بالطبع ضمن عوامل أخرى- في تكريس ما يتبدى بوضوح، عند التأمل في التاريخ الإسلامي القديم والمعاصر، من توظيف البعض الإسلام لتبرير ودعم غلبة التوجه القتالي على التوجه السلمي في حل أو التعامل مع حالات الاختلاف والمعارضة أو النزاعات العامة، وخاصة ما تعلق منها بالسلطة، في العالم الإسلامي.

الباب الثالث

إصلاح البغي

انتهينا في ما تمهد إلى أن الحكم العام الذي ركز عليه الشرع بخصوص البغي هو الإصلاح بين طرفيه. ويحتاج الإصلاح بين طرفي البغي، على الوجه الذي أمر به الشرع، معرفة ما يعنيه الشرع بالإصلاح بين الباغي والمبغي عليه وما يكون قد أرشد إليه أو أمر به من أسس وضوابط ينبغي أن يقوم عليها ويلتزم بها هذا الإصلاح.

وبالاعتماد على نصوص البيان الشرعي ذات الصلة، والاستفادة مما تناثر في المراجع الفقهية عن الإصلاح يحاول هذا الباب بلورة تصور، يطمح أن يكون أكثر شمولا، لمدلول ما أمر به الشرع من إصلاح بين الباغي والمبغي عليه. ولهذا الغرض يتناول هذا الباب المفهوم العام للإصلاح وطرقه في الشرع، لينتقل بعده للحديث عن الإصلاح بين طرفي البغي، والنظر في ما إذا كان يمكن أن يتخذ هذا الإصلاح شكل الصلح مع البغاة.

ويتناول هذا الباب النقاط المذكورة آنفا من خلال فصلين هما:

الفصل الأول: الإصلاح السلمي بين أطراف البغي.

الفصل الثاني: الصلح مع البغاة.

الفصل الأول

الإصلاح السلمي بين أطراف البغي

يتسع المفهوم الشرعي للإصلاح، كما سيتبين أكثر لاحقاً، لكل جهد إيجابي يساهم في معالجة أسباب الشقاق والفساد عموماً، وتزكية أو إنماء مقومات الوئام والاستقامة عموماً. ووفقاً لطبيعة الوسائل والأساليب التي يجيز الشرع التوسل بها لتحقيق الإصلاح يمكن التمييز بين نوعين من الإصلاح هما الإصلاح السلمي، أي الذي يتم بالرفق والحسنى، والإصلاح اللاسلمي أي الذي يتم باستخدام القوة المادية.

وعموماً يقدم الشرع الإصلاح بالرفق والحسنى على الإصلاح بالقوة والقهر. وفي اتساق مع هذا الترتيب الذي رعاه الشرع بل وأمر به في إصلاح البغي أيضاً، تبدأ هذه الدراسة بتناول الإصلاح السلمي للبغي قبل تناول الإصلاح اللا سلمي له.

يُعنى هذا الفصل باستجلاء مفهوم الإصلاح في الشرع، وبيان مشروعية الإصلاح السلمي بين أطراف البغي، ومعرفة موقف الشرع من طرق الإصلاح السلمي المعهودة للنزاعات بين البشر. وقد تم تناول ذلك من خلال مبحثين هما:

المبحث الأول : معنى الإصلاح وطرقه.

المبحث الثاني: الإصلاح السلمي بين أطراف البغي.

المبحث الأول

معنى الإصلاح وطرقه

يتضمن هذا المبحث مطلبين ينظر أولهما في المعنى العام للإصلاح، لغة وشرعاً، وينظر الثاني في الطرق المعهودة لإصلاح النزاعات بين البشر.

المطلب الأول

المعنى العام للإصلاح

لغة، الإصلاح هو مصدر لفظ أصلح. وأصلح هو صيغة التعدي من لفظ صلح يصلح صلاحاً وصلوحاً والاسم من أصلح هو الصلح.

وتورد المعاجم اللغوية[1] المعاني التالية للفظ أصلح:

أصلح الشيء بعد فساده: أقامه.

---

(1) انظر مادة صلح في "لسان العرب" و"المنجد" و "المعجم الوسيط".

أصلح الدابة: أحسن إليها فصلحت.

أصلح إليه: أحسن إليه.

أصلح بينهم: وفق.

أصلح بين: أزال ما بينهم من شقاق وعداوة.

أصلح ما بينهم: صالحهم.

الإصلاح: نقيض الإفساد.

وفي ضوء المعاني المعجمية السابقة يمكن القول أن الإصلاح يعني لغة إزالة ما بشيء من فساد (سلبيات) أو زيادة ما به من خير أو صلاح (إيجابيات) أي، بعبارة أخرى، تقويم الشيء أو تحسينه وإنماؤه.

وكل ما كان قابلا للتقويم أو التحسين يصلح هدفا أو موضوعا للإصلاح. وبالنسبة للإنسان فإن ما هو قابل لأن يكون هدفا أو موضوعا للإصلاح لا يعدو أن يكون إما الإنسان، بتكوينه وسلوكياته وعلاقاته مع غيره، وإما البيئة بمكوناتها الطبيعية والمستحدثة أي المصنعة. أما من حيث المضمون فإن كل جهد أو نشاط يساهم في تقويم أو إنماء الإنسان مباشرة، كالعبادة والتعليم والتطبيب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و... الخ، أو يساهم في تقويم أو إنماء بيئة الإنسان، كشق الطرق، وإعادة تأهيل المصانع وتدريب الحيوانات واختراع الآلات و... الخ، يصح اعتباره إصلاحا.

ويتضح مما سبق أن الإصلاح من الألفاظ الكلية ذات الدلالة الواسعة، إذ تتسع دلالته لإتيان أي عمل صالح سواء كان هذا العمل الصالح إزالة لفساد أو شر أو إنماء للصلاح والخير.

بيد أنه يبدو أن الاستعمال الغالب في اللغة للفظ أصلح هو استعماله للدلالة على إزالة الفساد، سواء كان هذا الفساد عطلا في آلة أو اختلالا في منظومة، أو جنوحا من طفل، أو نزاعا في علاقات البشر ببعضهم أو... الخ.

كان ذلك عن دلالة لفظ الإصلاح من حيث هدف أو موضوع الإصلاح ومضمون أو طبيعة العمل الإصلاحي. أما عن دلالة لفظ الإصلاح من حيث الأسلوب الذي يتم به فلم أقف في ما اطلعت عليه من مراجع أو معاجم لغوية ما يفيد بأن لفظ الإصلاح، سواء في استعماله العام أو الغالب، لا يطلق أو يصدق إلا على ما تم أو يتم بطريقة أو أسلوب معين دون غيره. فكل تقويم أو تحسين يعتبر إصلاحاً سواء تم أو يتم بأسلوب سلمي يتوسل بالنصح والمكافأة مثلاً أو بأسلوب غير سلمي يتوسل بالقوة والعنف. وإن كان يبدو متاحاً غالباً إنماء الصلاح بالرفق والثواب فإنه ما يزال يتعذر أحيانا إصلاح أو إزالة بعض الفساد بغير الضرب والعقاب و،ربما، القتال. ولا مانع لغة من إطلاق لفظ الإصلاح على هذا وذاك.

ومع ذلك ليس من العسير ملاحظة وجود ميل في الخطاب العام لاستعمال لفظ الإصلاح استعمالا يكاد يحصر دلالته في الإصلاح الذي يتم بأسلوب سلمي، فقط ويستبعد منها ما يتم بأسلوب ثوري أو عنيف. ومن مواضع مثل هذا الاستعمال ما درج عليه الأدب السياسي والكتابات الاجتماعية عموما من المقابلة بين النهج الثوري والنهج الإصلاحي، ومنها ما هو شائع من استعمال لفظ الإصلاح في سياق معالجة الصراعات والنزاعات بين البشر للدلالة على إصلاحها بأسلوب معين هو الأسلوب السلمي، وخاصة الأسلوب السلمي الودي القائم على التراضي بين أطراف الصراع على حل أو تسوية معينة لما بينها من نزاع. ويكاد هذا المعنى يمثل المعنى المتبادر للذهن عند سماع لفظ الإصلاح في سياق معالجة الصراعات بين البشر.

المطلب الثاني

طرق الإصلاح

كثيرا ما يكون متاحا إجراء الإصلاح المطلوب بأكثر من طريقة. وهذه الطرق تختلف باختلاف مجال ونوع الإصلاح المطلوب، وتتطور مع تطور العقل البشري وتراكم الخبرة البشرية. وحيث أن هذه الدراسة معنية أساسا بموضوع البغي والذي لا يعدو -في مفهومه الفقهي- أن يكون ضربا من ضروب الصراعات البشرية فإن ما يتصل بها من طرق الإصلاح هي طرق إصلاح الصراعات والنزاعات التي تطرأ على علاقات البشر ببعضهم البعض.

ومن بين مختلف الطرق المتاحة لحل أو تسوية الصراعات والنزاعات، يبدو أن الطرق التالية أكثرها كفاءة وانتشارا:

طريقة النصح والدعاء:

والمعني بالنصح هنا هو تقديم الرأي لأطراف الصراع حول ما ينبغي عمله بخصوص ما بينها من صراع. ويكون النصح إصلاحا بقدر ما يهدف ويقود إلى معالجة الصراع وإنهائه. أما الدعاء فالمعني به هنا هو التوجه إلى الله سبحانه وتعالى طلبا لعونه في تيسير إصلاح أو حل صراع قائم.

طريقة المفاوضة:

والمقصود بالمفاوضة هو تحاور الأطراف المعنية بهدف إيجاد حل أو تسوية للصراع القائم من خلال تبادل الآراء والمقترحات المناسبة. وقد تتداعى أطراف النزاع للتفاوض من ذات نفسها وقد يحتاج الأمر إلى مبادرة من طرف ثالث يقوم بمهمة المساعي الحميدة أو مهمة الوساطة.

طريقة التحكيم:

التحكيم يعني قيام الأطراف المتصارعة بإحالة موضوع الصراع إلى من ترتضيه من شخص واحد أو أكثر أو هيئة للفصل فيه بإصدار قرارات تلتزم أطراف الصراع بتنفيذها.

طريقة القضاء:

ويعني إحالة موضوع الصراع إلى الكيان أو الجهاز القضائي للفصل فيه من خلال الإجراءات القضائية المعهودة.

طريقة القهر المادي:

وتعني العمل على حسم الصراع عن طريق اللجوء إلى أي شكل من أشكال استعمال أو التهديد باستعمال القوة المادية كالقوة البدنية أو القوة العسكرية دفعاً أو ضرباً أو قتالاً أو... الخ.

وتختلف الطرق المذكورة سابقاً عن بعضها البعض من جوانب عدة. ولا يستدعي المقام استقصاء تفاصيل تلك الاختلافات، بيد أن من المؤكد أن من شأن الوقوف ولو على بعض تلك الاختلافات أن يساعد على حُسن فهم أبعاد علاقة هذه الطرق بالإصلاح. وربما كانت أهم تلك الاختلافات من منظور الإصلاح هي الاختلافات التي تكشف عنها المقارنة بينها بمعيار التكلفة-العائد. والمعنِي بالتكلفة هنا هو مجمل ما تتطلبه كل طريقة من طرق الإصلاح المذكورة من موارد ومدخلات مختلفة يمكن اعتبارها خسائر. والمعنِي بالعائد هنا

هو مجمل ما يمكن أن تحققه كل طريقة من نتائج إيجابية على صعيد الإصلاح، أي القدر من الإصلاح المتاح تحقيقه من خلال طريقة معينة.

ويكشف تطبيق معيار التكلفة -العائد أنه وإن كان كل طريقة من الطرق المذكورة تختلف عن الطرق الأخرى من حيث التكلفة والعائد فإن هذا الاختلاف يتضاءل بين بعضها ويتعاظم بين بعضها الآخر. ولعل أوضح وأعظم ما يكون هذا الاختلاف بين طريقة القهر المادي من جهة والطرق الأخرى من جهة أخرى.

فمن حيث التكلفة، بينما تكاد تكلفة الطرق المذكورة باستثناء طريقة القهر المادي تنحصر في ما تتطلبها من جهود معنوية ووقت وأحيانا منصرفات مالية فإن تكلفة طريقة القهر المادي، خاصة عندما تتخذ شكل القتال، تزيد على التكلفة المذكورة للطرق الأخرى بما تنطوي عليها غالبا من خسائر بشرية يتعرض لها الطرف المصلح والأطراف المتصارعة و،ربما، غيرهم ممن لا دخل لهم لا بالصراع ولا بمهمة الإصلاح كالأطفال. وتتراوح هذه الخسائر البشرية بين خسائر مباشرة كالقتلى والجرحى والأسرى وخسائر غير مباشرة كاللاجئين والنازحين والأسر المنكوبة.

وهناك دائما خطورة أكبر من أن تخلق محاولة الإصلاح عن طريق القهر المادي فتنة تجر إلى أتون الصراع قوى أخرى لم تكن طرفا في الصراع، وبالتالي تتسع دائرة الصراع وتزداد الخسائر البشرية وتتضاعف الخسائر المادية.

ولأن طريقة القهر المادي هي الطريقة الوحيدة التي تستلزم خسائر بشرية فإنها عادة ما تعرف بالطريقة اللاسلمية مقابل تسمية الطرق الأخرى بالطرق السلمية.

ومن حيث العائد فإن معالجة الطرق المذكورة باستثناء طريقة القهر المادي (أي الطرق السلمية) لموضوع الصراع تتوافر لها إمكانية وآلية المعالجة الشاملة لمختلف جوانب الصراع، والوصول إلى حلول أو تسويات تراعي وجهات نظر الأطراف المعنية كلها وتبت فيها إما على أساس قانوني أو على أساس التراضي،

ولذلك فإن هذه الحلول غالباً ما تكون حلولاً مقبولة/عادلة وبالتالي دائمة. وفي المقابل فإن معالجة طريقة القهر المادي لمسألة الصراع هي بالضرورة معالجة أحادية الجانب يفرضها طرف على آخر بالقوة، ولا تكون إلا معالجة جزئية سطحية لأنها لا تعالج إلا الجانب السطحي من الصراع، ولا تتوافر لها الإمكانية أو القدرة لمعالجة جذور الصراع وأسبابه وما ينطوي عليه من أبعاد نفسية، ولذلك فإن هذه المعالجة تكون دائماً معالجة غير مقبولة من الطرف الآخر ومؤقتة لأنها لا تدوم سوى دوام القوة التي تفرضها.

يتضح من المقارنة السابقة أن ما يعرف بالطرق السلمية تُعتبر، عموماً، أقل تكلفة وأكبر عائداً من طريقة القهر المادي (الطريقة اللاسلمية) والتي تُعتبر الأرفع تكلفة، وفي نفس الوقت الأقل عائداً، ويبين ذلك بجلاء الحقيقة الأساسية والمتمثلة في أن طريقة القهر المادي هي أقل طرق مواجهة الصراع كفاءة إصلاحية على الأقل وفقاً لمعيار التكلفة- العائد.

ولعله يصح القول، في ضوء ما سبق، أن طريقة القهر المادي وخاصة عندما تتخذ شكل القتال هي أساساً طريقة إفساد وليس طريقة إصلاح، ولا تتحول إلى طريقة إصلاح إلا إذا اقتضت الضرورة، وأصبح استخدامها أقل إفساداً من عدم استخدامها، وهي أشبه ما تكون في ذلك بالجرح الذي يعتبر أصلاً جريمة (طريقة إفساد) ولكنه يصبح علاجاً طبياً (طريقة إصلاح) عند الضرورة.

ومع أن الطرق السلمية للإصلاح تتقارب كلها كثيراً من حيث التكلفة فإن هناك اختلافاً ملحوظاً من حيث العائد بين احدى هذه الطرق وهي طريقة القضاء وباقي الطرق السلمية الأخرى عموماً وطريقة التفاوض خصوصاً، ويتمثل هذا الاختلاف أساساً في:

i- يمثل القبول، أعني قبول الأطراف المعنية، محدداً أساسياً من محددات عائد طريقة المفاوضة حيث أن مضمون الحل الذي تتمخض عنه طريقة المفاوضة يكسب شرعيته من قبول الأطراف المعنية به. والأصل في القبول أن يكون عن رضا وطيب خاطر، ولكنه قد يكون عن اضطرار يفرضه إما اختلال

ميزان القوى على أرض الواقع بين أطراف الصراع، وإما اعتبارات المصالح كما تقدرها أطراف الصراع، وإما مزيج من هذا وذاك. وهذا القبول يكون إما قبولا صريحا ومباشرا كما في طريقة المفاوضة، وإما قبولا ضمنيا كما في طريقة التحكيم.

وفي المقابل ليس للقبول، عادة، أي دور في تحديد عائد طريقة القضاء، حيث إنه يتحدد أساسا بأحكام القانون أو الشرع وبغض النظر عما إذا كان مضمونه يحظى أو لا يحظى بقبول أطراف الصراع، ومعلوم أن تنفيذ أحكام القضاء لا يفتقر لقبول أطراف النزاع.

ii- والجانب الثاني للاختلاف بين عائد طريقة القضاء وعائد طريقة المفاوضة هو امتداد أو انعكاس للجانب الأول من الاختلاف. فالأساس القانوني الذي تقوم عليه طريقة القضاء يستلزم الدقة والصرامة في الالتزام بما يتوافر فعلا من أدلة قانونية، ويستبعد الاعتماد على التنازلات كعامل في تحديد حقوق أطراف الصراع محل التقاضي. وفي المقابل فإن الأساس الإرادي (القبول) الذي تقوم عليه طريقة المفاوضة يتيح مرونة واسعة في تحديد حقوق الأطراف على أساس من التنازلات المتبادلة بينها، وليس فقط على أساس الأدلة القانونية وهو ما يفسح المجال لمعالجة الأبعاد النفسية للصراع.

وفي توافق مع الاختلاف المذكور في مضمونيهما تطلق اللغة أسماء أو أوصافا مختلفة على كل من عائد طريقة القضاء وعائد طريقة المفاوضة، حيث يعرف الأول بـ: "الحكم القضائي" بينما يعرف الثاني بـ: "الصلح " أو "الحل الودي" أو "الاتفاقية " أو "المعاهدة " أو... الخ.

ويتضح مما سبق أن الطرق السلمية يمكن أن تتمخض عن حلين مختلفين نوعا ما، هما الحل القضائي والحل التصالحي أو الصلح، والفارق الأساسي بينهما هو أن الصلح غالبا ما يتضمن تنازلات.

وللميزات السابقة وغيرها فقد جرى العرف على تفضيل طريقة المفاوضة على طريقة القضاء في معالجة الصراعات مع أن كلتيهما طريقتان سلميتان.

ولعلنا في ضوء الاختلافات المذكورة سابقا بين طريقة القهر المادي من جهة، والطرق السلمية من جهة أخرى، وبين طريقة القضاء من جهة وباقي الطرق السلمية من جهة أخرى نستطيع أن نتفهم أكثر سبب وجود ميل في الخطاب العام، كما سبقت الإشارة، لاستبعاد طريقة القهر المادي و-لدرجة أقل- طريقة القضاء من قائمة طرق إصلاح الصراعات وكذا من المعنى المتبادر للفظ الإصلاح.

والواقع أن الاختلافات المذكورة وإن كانت لا تكفي لمنع اعتبار القهر المادي والقضاء طريقتين من طرق الإصلاح، حسبما يقتضي المعنى اللغوي العام للفظ الإصلاح، فإنها، أي الاختلافات، تبرر بل تستلزم مراعاة قواعد معينة في استخدام هذه الطرق في إصلاح الصراعات التي تطرأ على علاقات البشر. ولعل أهم هذه القواعد هي:

أ- كون طريقة القهر المادي أعلا طرق إصلاح الصراعات تكلفة يستلزم، عقلا، تأخير استخدامها إلى ما بعد استنفاد أو ثبوت عدم جدوى الطرق الأخرى الأقل تكلفة، وهو ما يعني ضرورة تقديم طرق الإصلاح السلمية على طرق الإصلاح اللاسلمية.

ب- كون طريقة القهر المادي لا تتيح سوى معالجة جزئية للصراع يقتضي أنه إن كان لا بد من استخدامها فينبغي أن تعقبها طريقة أخرى يمكنها أن تستكمل معالجة الجوانب المتبقية من الصراع، ويعني ذلك ضرورة أن يكون استخدام طريقة القهر المادي مشفوعا باستخدام طريقة سلمية، ولعل ذلك يلقي مزيدا من الضوء على لماذا أعقب الشرع أمر القتال بأمر الإصلاح في آية (وإن طائفتان...).

ج- مميزات طريقة المفاوضة في إصلاح الصراعات مقارنة بطريقة القضاء، ترجح تفضيل أو تقديم طريقة المفاوضة على طريقة القضاء؛ أي تفضيل الإصلاح صلحاً، حيث أمكن، على الإصلاح قضاء.

ومن مجمل ما سبق عن معنى الإصلاح وطرقه يمكن القول أن مقررات اللغة والعرف والعقل تقتضي أن تبدأ معالجة أي صراع بين الناس بمحاولة الإصلاح بالطرق السلمية أولاً قبل الاستعانة بالطرق اللاسلمية عند الضرورة. فهل ذلك الترتيب هو ما تقتضيه أيضاً أحكام الشرع الخاصة بمعالجة البغي، والذي لا يعدو أن يكون، بمفهومه الفقهي، صراعا بين أطراف معينة؟

المبحث الثاني

الإصلاح السلمي بين أطراف البغي

يتضمن هذا المبحث مطلبين يتناول أولهما حكم الإصلاح السلمي بين طرفي البغي، ويتناول الثاني موقف الشرع من اللجوء في الإصلاح بين طرفي البغي إلى أي من الطرق السلمية المحتملة أو المعهودة لحل النزاعات بين البشر.

المطلب الأول

مشروعية الإصلاح السلمي

استعمل القرآن لفظ الإصلاح بمعناه اللغوي الواسع والمتمثل في جعل الشيء صالحاً أو أكثر صلاحاً بتقويمه أو إنمائه. ولعل الاختلاف الأساسي بين القرآن واللغة في استعمال لفظ الإصلاح بالمعنى المذكور هو أن السياق العام للقرآن ومقصده الأساسي يقتضيان أنه متى ما ورد في القرآن لفظ أصلح أو مشتقاته فإن الشيء موضع أو هدف الإصلاح يتحدد بالإنسان وسلوكه، بينما

نجد أنه في حالة الاستعمال اللغوي للفظ أصلح أو مشتقاته يستوي أن يكون الشيء موضع أو هدف الإصلاح هو الإنسان أو غيره.

ومن النصوص القرآنية التي ورد فيها لفظ أصلح أو مشتقاته بنفس المعنى الواسع المشار إليه آنفاً قوله تعالى: (فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم) [1] وقوله (إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت) [2].

كذلك وردت في القرآن نصوص استعملت لفظ الإصلاح لمعنى مقابل أو مضاد لمعنى لفظ الإفساد، وهو ما ينسجم مع ما أشرنا إليه سابقاً من أن الغالب في الخطاب العام هو استخدام لفظ الإصلاح للدلالة على إزالة الفساد. ومن تلك النصوص قوله تعالى: (وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين) [3] (والله يعلم المفسد من المصلح) [4] (يفسدون في الأرض ولا يصلحون) [5] .

ويتضح من ما سبق أن القرآن استعمل لفظ أصلح ومشتقاته في إطار نفس الدلالة اللغوية المعهودة للفظ أصلح ومشتقاته. ولا يبدو أن القرآن اصطلح على معان اصطلاحية خاصة للفظ أصلح أو مشتقاته. ويترتب على ذلك أنه حيثما ورد لفظ أصلح في القرآن فينبغي أن يفسر أو يفهم وفقاً لمعانيه اللغوية المعروفة التي ترجحها سياقات النصوص المعنية.

ولم أقف على أي تعريف فقهي محدد للفظ الإصلاح إلا أنه ليس من العسير ملاحظة أن المألوف في الخطاب الفقهي هو استعمال لفظ الإصلاح بمعناه اللغوي الواسع المشار إليه سابقاً. ويتضح ذلك من تردد عبارات مثل إصلاح الراعي والرعية في المراجع الفقهية. كذلك استخدام الفقهاء لفظ الإصلاح للدلالة فقط على إزالة الفساد عموماً، وذلك كما يُفهم من أقوالهم مثل إصلاح العين وإصلاح الزوجين و... الخ.

---

(1) سورة الأنعام- 48.
(2) سورة هود-88.
(3) سورة الأعراف-142.
(4) سورة البقرة-220.
(5) سورة البقرة- 152.

وتعد مشروعية الإصلاح من الأحكام الشرعية الظاهرة التي لا تفتقر للاستنباط أو الاجتهاد؛ وذلك لكثرة ما ورد لفظ أصلح ومشتقاته في البيان الشرعي، إن لم يكن في مواضع الطلب ففي مواضع المدح والاستحسان حصرا. وهذه المشروعية التي يضفيها الشرع على الإصلاح هي مشروعية شاملة لكل ما يصدق عليه أنه إصلاح وسواء كان إصلاحا تقويميا أو إصلاحا إنمائيا. بيد أن ما يتصل بموضوع هذه الدراسة من الإصلاح هو فقط الإصلاح المتعلق بمعالجة النزاعات التي تطرأ على علاقات البشر ببعضهم البعض وخاصة النزاع الذي يصدق عليه وصف البغي بمفهومه الفقهي.

ولقد ركز الشرع على الحث على إصلاح النزاعات، كما تعكس ذلك النصوص التالية:

قوله تعالى : (فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم) [1].

(لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس) [2].

(ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس)[3].

(إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما) [4].

وورد في السنة : (تعدل بين اثنين صدقة) [5].

وتأكيدا للأهمية الكبيرة التي يوليها الشرع لإصلاح النزاعات بين الناس أوضح الرسول صلى الله عليه وسلم أن الإصلاح بين الناس أفضل وأكثر ثوابا حتى من الشعائر التعبدية البحتة كالصلاة والصيام. يقول الرسول صلى الله

(1) سورة الأنفال- 1.
(2) سورة النساء-114.
(3) سورة البقرة- 224.
(4) سورة النساء- 35.
(5) البخاري 226/5، ومسلم برقم 1009.

عليه وسلم (ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة؟ قالوا بلى يا رسول الله قال: إصلاح ذات البين، قال: وفساد ذات البين هي الحالقة) [1].

والنصوص السابقة واضحة الدلالة على أن مشروعية إصلاح النزاعات ليست فقط مشروعية إباحة، لأنه لو كان إصلاح الصراعات مجرد أمر مباح يستوي، شرعا، فعله وتركه، لما ساغ تقديمه وتفضيله على الواجبات الشرعية كالصلاة والصوم، ولما نهى الشرع عن الامتناع عنه أو تركه (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس)[2]، ولما استدعى تركه العقوبة. وما كانت مشروعيته أقوى من مشروعية الإباحة فحكمه إما الندب وإما الوجوب، وهو ما يعني أن السعي لإصلاح النزاعات أمر مطلوب أو مأمور به شرعا إن لم يكن على سبيل الوجوب فعلى سبيل الندب.

وبما أن المقصد الأول والأخير من إصلاح النزاع إنما هو إزالة الفساد الذي يمثله أو يشكله ذلك النزاع، يغدو واضحا، عقلا، لزوم تناسب حكم إصلاح النزاع مع حجم أو شدة الفساد الذي يمثله ذلك النزاع، وبحيث تزداد لزومية أو إلزامية حكم الإصلاح مع زيادة فساد النزاع وتقل بقلته، ويكون حكم الإصلاح الوجوب إذا اشتد وزاد فساد النزاع، ويكون حكمه الندب إذا ضعف أو قل فساد النزاع. وإذا تقرر ذلك صح القول بأن حكم السعي لإصلاح النزاعات بين الناس يتراوح بين الوجوب والندب، وفقا لحدة أو طبيعة تلك الصراعات أي مدى شدة ما تمثله أو تشكله من فساد.

وحيث إن أفسد ما يكون النزاع عندما يكون نزاعا مسلحا، يلزم عقلا، أن يكون حكم إصلاح النزاع المسلح هو الوجوب. ومما يعضد هذا الاستنتاج العقلي أن النزاع المسلح غير المشروع ينطوي على منكر محرم - قتل النفس التي حرم الله- يجب شرعا تغييره وحيث إن هذا التغيير الواجب شرعا من المتعذر

(1)أحمد وأبو داود والترمذي.

(2) سورة البقرة- 224.

إجراؤه بالصورة السليمة والمثلى بدون إصلاح الصراع المسبب له، وجب السعي لإصلاح النزاع.

ومن الواضح أن وجوب السعي لإصلاح النزاع المسلح غير المشروع يعني وجوب السعي لإصلاح البغي بمفهومه الفقهي لما سبق بيانه من أن البغي، بمفهومه المذكور، يعد ضربا من ضروب النزاع المسلح غير المشروع.

ووجوب إصلاح الصراع المسلح غير المشروع و،بالتالي، البغي ليس حكما عقليا أو اجتهاديا فحسب بل هو حكم تقرره بوضوح نصوص البيان الشرعي. وتأتي في مقدمة النصوص الشرعية التي ركزت على حكم وكيفية إصلاح النزاعات المسلحة آية (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين). وكون أن نفس هذه الآية اعتبرها الفقهاء، كما سبق التوضيح، المصدر القرآني الأساسي لأحكام البغي بمفهومه الفقهي يؤكد أن ما تتضمنها هذه الآية من أحكام الإصلاح تنطبق على إصلاح البغي أيضا.

ومن الأحكام الظاهرة التي تتضمنها الآية المذكورة أنها تأمر صراحة بإصلاح ما ينشب بين المؤمنين من اقتتال أو نزاع مسلح، (فاصلحوا بينهما). ووفقا لما ذهب إليه جمهور فقهاء الأصول من أن موجب الأمر في البيان الشرعي هو الوجوب يتعين القول بأن حكم ما أمرت به هذه الآية من إصلاح للاقتتال (النزاع المسلح) بين المؤمنين هو الوجوب، وهو ما يعني أن حكم السعي لإصلاح النزاعات المسلحة أو البغي هو الوجوب. وبالإضافة إلى أنه لا توجد قرائن تستدعي صرف موجب أمر الشارع بالإصلاح في الآية المذكورة عن الوجوب إلى الندب أو الإباحة، هناك قرينة قوية تستلزم أن يكون حكم الإصلاح المأمور به في هذه الآية هو الوجوب وليس غيره. وتتمثل هذه القرينة في أن الآية بعد ما أمرت بالإصلاح أمرت، صراحة، بقتال الطرف الباغي، إذا لزم الأمر، لتحقيق الإصلاح المأمور به أولا (فاصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما). وبما أنه ليس معقولا، أو مقبولا شرعا، أن يلزم الشرع المؤمنين بقتال مؤمنين

لتحقيق أمر مباح أو مندوب، لزم القول بأنه لا بد أن يكون هذا الأمر أو الهدف الذي استدعى أو برر قتال المؤمنين، وهو الإصلاح أمراً واجباً.

إذن الآية المذكورة توجب إصلاح النزاعات المسلحة، والتي منها البغي بمفهومه الفقهي. بيد أن وجوب إصلاح النزاعات لا يقتصر فقط على، النزاعات المسلحة؛ بمعنى النزاعات التي تستعمل فيها الأسلحة النارية أو الأسلحة البيضاء، بل تشمل كل النزاعات التي تتسلح أطرافها بأي شيء ضار؛ أو مؤذ كالعصي والأحذية أو حتى الأيدي المجردة؛ أي أن وجوب الإصلاح يشمل حتى النزاعات العنيفة غير المسلحة. ومما يعضد هذا القول أن روايات المفسرين تذكر أن النزاعات التي تسببت في نزول الآية المذكورة كانت صراعات عنيفة تقاتلت أطرافها بالعصي ولم تكن نزاعات مسلحة.

ويفيد سياق السورة التي وردت فيها الآية المذكورة أن المخاطبين بأمر الإصلاح (فاصلحوا...) هم المؤمنون عموما. ويعني ذلك أن من تجب عليهم مهمة الإصلاح، وفقا لهذه الآية، هم المؤمنون كافة أي الأمة الإسلامية جمعاء. وقد يقال أن الأظهر استثناء أفراد طرفي النزاع أو البغي من وجوب الإصلاح لما يبدو من أن الخطاب في الآية موجه لغير المتقاتلين؛ أي غير أفراد النزاع. والأرجح أن أفراد طرفي النزاع أو البغي غير مستثنين من حكم وجوب الإصلاح؛ لأنه لا يعقل أن يوجب الشرع على الغير فرض الإصلاح على طرفي النزاع أو البغي مالم يكن الإصلاح واجبا عليهما في الأصل. ولا خلاف في أن الشرع لا يجيز إلزام أحد بقبول ما لا يلزمه أصلا.

على أن وجوب إصلاح النزاعات العنيفة والمسلحة وإن كان وجوبا عاما إلا أنه بالضرورة وجوب كفائي، وليس وجوبا عينيا؛ لأنه متى ما قام البعض بإصلاح النزاع تأدى الواجب ولا يعد هناك ما يتطلب الإصلاح، ولا يجب الإصلاح إلا إذا تواجد سببه. وكون وجوب إصلاح النزاعات وجوب كفائي وليس وجوبا عينيا، يتيح القول بأنه وإن كان الخطاب بالإصلاح قد جاء عاما موجها للأمة الإسلامية كلها إلا أن ذلك لا يمنع أن يكون البعض أخص بهذا

الخطاب أو التكليف من البعض الآخر؛ لما قد يكونوا يتمتعون به من سلطان أو إمكانات أو قدرات أكبر أو لغير ذلك من الأسباب والميزات. وفي مقدمة من يمكن أن يشملهم هذا البعض الأخص بالتكليف يأتي أهل الولاية كالإمام، وأهل الحل والعقد، والقيادات الشعبية، وغيرهم من القوى الفاعلة في الأمة. ومهما يكن فإن هذه الخصوصية للقوى المذكورة لا تعني بأي حال إعفاء القاعدة الشعبية أو عامة الناس في الأمة الإسلامية من مهمة الإصلاح. فالسعي لإصلاح النزاعات العنيفة يجب على كل فرد مؤمن مكلف علم بداعي الإصلاح بحسب ماله من قدرة أو استطاعة ولا يسقط عنه ذلك الوجوب ما لم يقم بهذا الواجب غيره.

وإذا تأكد بذلك أن الشرع يوجب إصلاح النزاعات العنيفة والمسلحة بقى أن نتأكد ما إذا كان هذا الإصلاح الذي يوجبه الشرع هو الإصلاح بالنهج السلمي أم الإصلاح بالنهج اللاسلمي.

صحيح أن الشرع يجيز، عموما، النهج السلمي كما يجيز، أحيانا، النهج اللاسلمي، فهو يحث على التغيير للأصلح بالقول والكلمة كما يجيز التغيير بالقوة واليد، وهو يدعو للسلم والصلح، كما يأذن بالحرب والقتال، وهو يأمر باللين والرفق كما يبيح الغلظة والردع. إلا أنه صحيح أيضا أن استقراء عموم أحكام الشرع يوضح أن الشرع يقدم دائما النهج السلمي على النهج اللاسلمي في الإصلاح وأحيانا يحظر نهائيا اللجوء إلى النهج اللاسلمي في الإصلاح.

وليس من العسير ملاحظة تقديم الشرع للنهج السلمي على النهج اللاسلمي على مستوى الأحكام العملية. فقد وردت نصوص شرعية عديدة توجه بالالتزام في إصلاح الناس وإصلاح ذات بينهم بالنهج السلمي والذي تصفه بعضها بأنه "أحسن". ومن تلك النصوص (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) [1]، (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن)[2]، (ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه

(1) سورة النمل -125.
(2) سورة العنكبوت -46.

ولي حميم)[1]. وجاءت أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم لتؤكد أفضلية النهج السلمي على النهج اللاسلمي مطلقا (ما كان الرفق في شيء إلا زانه ولا كان العنف في شيء إلا شانه)[2]، (إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف)[3]. كذلك وردت نصوص تحظر، كليا، أو تقيد اللجوء إلى النهج اللاسلمي في حالات ما (لا إكراه في الدين)[4]، (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)[5]، (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا)[6].

والواقع أن تقديم الشرع النهج السلمي على النهج اللاسلمي هو حكم أصولي عام، وليس كثرة الأحكام العملية الفرعية التي تعكس هذا التقديم إلا تأكيدا لأصولية هذا التقديم وأصالته. ومما يستند إليه القول بأصولية تقديم النهج السلمي على النهج اللاسلمي أنه بينما من أصول الشرع الأساسية المعروفة حرمة النفس البشرية و،بالتالي، ضرورة الحفاظ عليها وعدم جواز الاعتداء عليها أو إيذائها بأي شكل كان فإن النهج اللاسلمي لا يكاد يخلو - عند استخدامه- من أذى أو ضرر مقصود أو غير مقصود يلحق بالنفس البشرية. ومن الطبيعي بل والضروري، والأمر كذلك، أن يكون للنهج السلمي أولوية على النهج اللاسلمي فيقدم عليه لما في الأخير من إخلال يتعذر تفاديه بأصل من أصول الشرع الأساسية (حرمة النفس البشرية).

ثم أن النهج اللاسلمي يتقاطع دائما مع أصل أساسي من أصول العقيدة الإسلامية وهو حرية الإنسان. فبينما شاءت إرادة الله التكوينية أن يخلق البشر أحرار الإرادة، لا يخلو النهج اللاسلمي من استخدام القوة لجبر الناس على إتيان أو ترك أعمال ما كانوا ليأتوها أو يتركوها بمحض إرادتهم. وصحيح أن من

---

(1) سورة فصلت-34.
(2)مسلم وأحمد.
(3)البخاري وأبو داوود وابن ماجة.
(4) سورة البقرة-256.
(5) سورة يونس-99.
(6) سورة البقرة-190.

المقبول شرعا ومنطقيا تقييد الحرية بعدم الإضرار بالغير، إلا أنه يصعب تصور أن يقضي الله سبحانه وتعالى بمنح البشرية الحرية ثم يفرض عليهم شرعاً النهج اللاسلمي بالشكل الذي يقود حتماً إلى سلبهم، كليا، تلك الحرية التي منحهم إياها. ويوضح ذلك أصالة أولوية النهج السلمي لكونه الأقدر على التوفيق بين إرادة الله التكوينية التي قضت بحرية الإنسان من جهة، وبين إرادة الله التشريعية وأوامره الشرعية من جهة أخرى. ولذلك نجد أن الله وإن كان يريد بل يحب الصلاح والإصلاح للبشر إلا أنه يريده لهم في المقام الأول باختيارهم وإرادتهم الحرة أي بالنهج السلمي (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)[1]، (اعملوا ما شئتم)[2]. ولم يشأ الله، وإن كان في قدرته، أن يجبر البشر أو يُكرههم على الصلاح والإصلاح من خلال فرض النهج اللاسلمي لما في ذلك من تناقض مع ما قضى به من ترك البشر أحراراً.

وإذا ما تقرر أن تقديم النهج السلمي على النهج اللاسلمي هو أصل من أصول الشرع الأساسية، لزم أن يؤخذ ذلك في الاعتبار عند فهم أو معالجة الأحكام الفرعية ذات الصلة، وخاصة ما بدت منها متعارضة مع هذا الأصل. ومن ذلك تضمن البيان الشرعي بعض النصوص التي يمكن أن يفهم منها أن الشرع لا يمانع، بل ربما يأمر بتقديم النهج اللاسلمي على النهج السلمي، ولعل من أشهر تلك النصوص قول الرسول صلى الله عليه وسلم (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده وإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)[3]. والأرجح أن المقصود بالمنكر في هذا النص وأمثاله ليس هو مطلق المنكر أو كل المنكر وإنما هو فقط المنكر الذي توافرت له متطلبات استخدام القوة أو النهج اللاسلمي لتغييره. ومن أهم تلك المتطلبات تعذر تغيير ذلك المنكر بالنهج السلمي. ومما يدعم التقييد المذكور للفظ المنكر الوارد في الحديث السابق أن السنة العملية لصاحب الحديث، عليه الصلاة والسلام، لا

(1) سورة الكهف-29

(2) سورة فصلت-40

(3) أبو داوود برقم 1140 والترمذي برقم 2173 وابن ماجه برقم 4013

تؤيد ما يفيده ظاهر الحديث من التقديم المطلق للنهج اللاسلمي على النهج السلمي في تغيير المنكر. إذ من الثابت أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان دائما ما يلجأ أولا إلى النهج السلمي في تغيير المنكر. ولو كانت تلك الإفادة الظاهرية للحديث مقصودة لما تخلفت السنة النبوية العملية عن امتثالها والتقيد بها. وعموما فإن مثل هذا التقييد لما ورد مطلقا في بعض النصوص كلما استلزمته نصوص وأدلة أخرى، أمر معهود في البيان الشرعي كما هو موضح في مراجع أصول الفقه.

وفي ضوء ما تمهد من أن تقديم النهج السلمي على النهج اللاسلمي أصل من أصول الإسلام وقاعدة شرعية أساسية ترعاها وتخضع لها سائر أحكام الشرع بما فيها أحكام الإصلاح عموما، يترجح أن تكون ذات القاعدة هي التي تحكم أيضا مسألة إصلاح الصراعات والنزاعات. وذلك بناءً على أنه ليس هناك ما يستدعي استثناء إصلاح النزاعات لا من مدلول ولا حكم الإصلاح عموما. ومما يدعم هذا الترجيح ما سبق ذكره من أن دليل العقل والعرف، وهما من أدلة الشرع، يقتضيان البدء بالطرق السلمية في حل النزاعات.

ومهما يكن، فقد تضمن البيان الشرعي نصوصا مباشرة تنص صراحة على وجوب إصلاح النزاعات بطرق معينة تكرس النهج السلمي. ومنها تلك النصوص التي تتناول النزاع المسلح بين المسلمين وغيرهم. فرغم لجوء الأعداء منذ البدء إلى النهج اللاسلمي في صراعهم ضد المسلمين ظل الإسلام يوجب على المسلمين الالتزام بالنهج السلمي في حل ذلك النزاع مع أنه كان بغيا صراحا. ولم يأذن الإسلام للمسلمين باللجوء إلى النهج اللاسلمي إلا بعد مضي فترة طويلة تأكد خلالها تعذر حمل الطرف الباغي بالنهج السلمي وحده. على الكف عن مواصلة استخدام النهج اللا سلمي في صراعه ضد المسلمين. وحتى بعد أن أذن للمسلمين باللجوء إلى النهج اللا سلمي في الرد على ذلك البغي المسلح ظل الإسلام يدعو أولئك البغاة إلى الكف عن البغي، ويقدم لهم عروضا مغرية للكف عن استخدام النهج اللاسلمي أي القتال (قل للذين كفروا إن

ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)[1]، وفي نفس الوقت، يلزم المسلمين أن يعرضوا على الطرف الباغي، حتى آخر لحظة، إصلاح النزاع القائم بينهم بالنهج السلمي (الصلح)، وأن يلتزموا به إذا ما قبلوه حتى ولو ساورهم بعض الشك في حقيقة قبولهم، يقول الله (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله) [2]، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم (إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاثة خصال أو خلال فأيهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم وادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم فإن هم أبوا فسلهم الجزية (الصلح) فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم وإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلا ثم أروهم ذلك وقولوا لهم هل إلى خير من هذا سبيل فلإن يهدي الله على يدك رجلا واحدا خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت) [3].

وإذا كان ما سبق واضح الدلالة على حرص الشرع الشديد على تقديم النهج السلمي على النهج اللاسلمي في إصلاح أو معالجة النزاعات العنيفة أو المسلحة حتى ولو كانت هذه النزاعات بين المسلمين من جهة، وأعدائهم غير المسلمين من جهة أخرى، فمن باب أولى أن يكون الشرع أشد حرصا على هذا التقديم عندما يكون النزاع بين المسلمين أنفسهم. وذلك ما تؤكده نصوص البيان الشرعي، فقد وردت عدة نصوص متكاملة أكدت بعضها على حظر اللجوء إلى النهج اللاسلمي (القوة) في النزاعات التي تنشأ بين المسلمين بينما أكدت البعض الآخر على لزوم اللجوء إلى النهج السلمي في إصلاح مثل تلك النزاعات. ومن النصوص التي حظرت اللجوء إلى النهج اللاسلمي بين المسلمين نصوص عامة مثل (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ) [4]. (ليس منا من حمل السلاح علينا) [5] (لا يشر أحدكم لأخيه بالسلاح) [6] وأخرى خاصة

---

(1) سورة الأنفال-38.
(2) سورة الأنفال- 61.
(3) جامع الترمذي 401/2 ، شرح مسلم 37/12.
(4) سورة النساء- 92.
(5) البخاري برقم 7070 ومسلم برقم 2617.
(6) البخاري برقم 7072.

تخص نزاعات معينة مثل تلك التي تحظر أو تقيد استخدام القوة المسلحة في النزاع المحتمل بين الإمام والرعية ومنها (أفلا ننابذهم بالسيف قال لا ما أقاموا فيكم الصلاة)،[1] (أفلا نقاتلهم قال لا ما صلوا) [2] .

أما النصوص التي أكدت على لزوم اللجوء إلى النهج السلمي في إصلاح الصراعات والنزاعات التي تشجر بين المسلمين فمنها (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)، [3] (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم مؤمنين)[4]، ويفيد هذان النصان وأمثالهما أن اللجوء إلى النهج السلمي في إصلاح النزاعات الإسلامية -الإسلامية مسألة إيمان أو كفر بالنسبة لأطراف النزاع وذلك بدليل ورود مثل قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون) في الآية الأولى وقوله تعالى (إن كنتم مؤمنين) في الآية الثانية. وأقل ما يعنيه ذلك هو أن الشرع يوجب على أطراف النزاع الإسلامي- الإسلامي إصلاحه بالنهج السلمي سواء كان صراعا سلميا أو صراعا عنيفا. .

وفي ضوء ما هو مقرر في الشرع من وجوب أمر المسلمين بما لم يفعلوه مما وجب عليهم يتعين أنه إذا تهاونت أطراف أي نزاع إسلامي- إسلامي في إصلاحه أو حله بالنهج السلمي وجب على المسلمين أن يأمروهم بذلك باعتباره واجبا عليهم شرعا. ويعد مثل هذا الأمر من الإصلاح الذي يحث الشرع المسلمين عليه ويطالبهم به (لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما) [5].

---

(1) مسلم برقم 1855.

(2) مسلم برقم 1854 وأبو داود برقم 2762.

(3) سورة النساء-65.

(4) سورة النساء-59.

(5) سورة النساء-114.

على أنه مهما كانت دلالة مجمل النصوص السابقة على حرص الشرع على حمل المسلمين على اللجوء إلى النهج السلمي وليس النهج اللاسلمي في إصلاح ما يحدث بينهم من نزاعات فقد وردت أيضا نصوص أخرى يفهم منها، وقد تنص صراحة على، مشروعية لجوء المسلمين إلى النهج اللاسلمي في معالجة نزاعاتهم مع بعضهم البعض ومن هذه النصوص (من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)[1]، (وجزاء سيئة سيئة مثلها)[2]، (من أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد)[3].

وإذ ليس هناك ما يفيد أو يستدعي القول بنسخ هذه النصوص للنصوص السابقة أو العكس فإنه لا سبيل إلى الجمع بينها إلا بتقديم ما توجبه النصوص الأولى من نهج سلمي على ما تقره النصوص الأخيرة من نهج لا سلمي. وذلك هو ما تؤكده وترشدنا إليه نصوص أخرى مثل (يا رسول الله أرأيت إن عدي على مالي قال أنشد الله قال فإن أبوا علي قال أنشد الله قال: فإن أبو علي، قال: فقاتل)[4]، فهذا النص جمع بين النهجين السلمي (أنشد الله) واللا سلمي (فقاتل) مرتبا إياهما ترتيبا يقدم النهج السلمي على النهج اللاسلمي. ويعد هذا التقديم أحد وليس كل شروط إجازة اللجوء إلى النهج اللاسلمي كحكم استثنائي، نظرا لما تفيده المجموعة الأولى من النصوص، من أن الأصل في حكم اللجوء إلى النهج اللا سلمي في النزاعات التي تنشأ بين المسلين هو الحظر أو الحرمة.

وهذا الفهم المستخلص من عدة نصوص شرعية والذي يفيد وجوب تقديم النهج السلمي على النهج اللا سلمي كشرط من شروط استخدام النهج اللاسلمي في إصلاح النزاعات أو الصراعات الإسلامية -الإسلامية، هو ما تفيده وتؤكده صراحة الآية القرآنية الكريمة (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا

---

(1) سورة البقرة-178.
(2) سورة الشورى-40.
(3) البخاري برقم 2480 وأبو داود برقم 4771.
(4) الشوكاني: نيل الأوطار 74/6.

بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا إن الله يحب المقسطين) فالآية المذكورة ورد فيها الأمر بالإصلاح سابقا للأمر بالقتال، وحيث إن المعني بالإصلاح المأمور به هنا هو الإصلاح بالنهج السلمي فقط يغدو واضحا إن الآية قد قدمت النهج السلمي (الإصلاح) على النهج اللاسلمي (القتال). وما يستوجب القول بأن المعني بالإصلاح المأمور به في هذه الآية هو الإصلاح بالنهج السلمي فقط هو ما يتضمنه سياق الآية من قرينة تدل على ذلك دلالة واضحة. فقد اشترطت هذه الآية لمشروعية اللجوء إلى القتال (النهج اللاسلمي) وجود أو استمرار البغي رغم القيام بجهود الإصلاح. ويستفاد اشتراط وجود بغي لمشروعية اللجوء إلى القتال من أن الأمر بالقتال جاء في الآية كجواب شرط لفعل الشرط (بغت) والمسبوق بحرف الشرط إن (فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي). أما لزوم أن يكون هذا البغي بغيا بعد وليس قبل القيام بجهود الإصلاح فمن أدلته أن جملة (فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي) معطوفة على جملة (اصلحوا بينهما) بحرف عطف معين هو الفاء في (فإن بغت) ومعلوم عن حرف العطف هذا- الفاء- أنه يفيد لزوما حدوث المعطوف (وهو هنا البغي) بعد المعطوف عليه (وهو هنا الإصلاح). ويتضح من ذلك أن شروط مشروعية القتال لا تكتمل ولا تتوافر شرعا، إلا بعد القيام بالإصلاح، وبالتالي فإن القتال المأمور به في الآية لا يجوز شرعا أن يسبق أو يتزامن مع الإصلاح المأمور به (قبل الأمر بالقتال) وهو ما يعني لزوم خلو جهود الإصلاح المذكور من النهج اللاسلمي واقتصارها على النهج السلمي فقط.

وربما لما سبقت الإشارة إليه من ضعف تركيز الفقه عموما على الإصلاح السلمي للبغي لم تعن المراجع الفقهية كثيرا بتفصيل القول عن مشروعية الإصلاح السلمي للبغي، بل إن أكثر المراجع الفقهية لم تتطرق أصلا لبيان ما إذا كان حكم الإصلاح السلمي للبغي هو الوجوب أم الندب أم الإباحة أم غير ذلك.

ومن بين القليل من المراجع الفقهية التي تطرقت لبيان حكم الإصلاح السلمي لم يصرح غير البعض الأقل بوجوب الإصلاح السلمي للبغي. ومن بين العلماء الذين صرحوا بوجوب الإصلاح السلمي الشوكاني رحمه الله "إذا تبين الباغي ولم يلتبس ولا دخل في الصلح كان القعود عن مقاتلته خلاف ما أمر الله به، وأما مع اللبس فلا وجوب حتى يتبين المحق من المبطل لكن يجب السعي في الصلح كما أمر الله به"[1] والزمخشري رحمه الله" المراد بالاقتتال في أول الآية أن تقتتلا باغيتين أو راكبتي شبهة وأيهما كانت فالذي يجب على المسلمين أن يأخذوا به في شأنهما إصلاح ذات البين"[2]. وقد أورد بعض الفقهاء عبارات تؤكد ضرورة الإصلاح السلمي وإن لم يصرحوا بوجوبه، ومن هؤلاء الشافعي رحمه الله "لا يُقاتَلوا حتى يدعوا إلى الصلح"[3]، وابن قدامة رحمه الله" ولا يجوز قتالهم حتى يبعث إليهم من يسألهم ويكشف لهم الصواب إلا أن يخاف كلبهم فلا يمكن ذلك في حقهم"[4] كذلك قوله" إن الله تعالى بدأ بالأمر بالإصلاح قبل القتال"[5]. وفي المقابل هناك من الفقهاء من يُفهم من أقوالهم أن الإصلاح السلمي حكمه الندب وليس الوجوب. ففي شرحه لقوله تعالى (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهم) يقول الماوردي رحمه الله "يعني جمعين من المسلمين أخرجهم التنافر إلى القتال فاصلحوا بينهما وهذا خطاب ندب إليه كل من قدر على الإصلاح بينهم من الولاة وغير الولاة وإن كان بالولاة أخص"[6] ومن الفقهاء من لا يكاد يذكر كلمة الإصلاح حيث استعملوا بدلا عنها كلمة أخرى هي الدعوة أو الدعاء. ومع أنهم قد توسعوا في معنى الدعوة حتى أصبحت تشمل بعض مدلولات كلمة الإصلاح مثل التفاوض

(1) الشوكاني : السيل الجرار 556/4.

(2) الزمخشري: الكشاف 121/4.

(3) الشافعي: موسوعة الشافعي 189/9.

(4) ابن قدامة : المغني 108/8.

(5) نفسه.

(6) الماوردي: قتال أهل البغي ص60.

ومعالجة تظلمات البغاة وشبهاتهم إلا أن المدلول المركزي لكلمة الدعوة عندهم ظل دائماً مشوباً بالمدلول الذي غلب على الاستخدام الفقهي لكلمة الدعوة في سياق مواجهة أهل الحرب من المشركين، وهو مدلول يكاد يقتصر- عند الفقهاء- على معنى الإنذار بالقتال لمن يرفض من أهل الحرب الإسلام أو الجزية.

وليس من اليسير تبيُّن حكم الإصلاح تحديداً عند من استعملوا من الفقهاء كلمة الدعوة وذلك لصعوبة التأكد مما إذا كان المعني بها في أقوالهم المعنية هو الإصلاح بمدلوله الواسع أم مجرد الإنذار. وعموماً، منهم من أوجب الدعوة حيث يقول، مثلاً، مظفر "يجب على الإمام أن يدعو البغاة إلى الحق قبل قتالهم"[1]، ومنهم من استحسنها حيث يقول، مثلاً، ابن عابدين "فلو قاتلهم بلا دعوة جاز لأنهم علموا ما يقاتَلون عليه"[2]، ويقول الحصفكي رحمه الله "دعاهم إليه أي إلى طاعته وكشف شبهتهم استحباباً"[3].

وفضلاً عن تناقضه مع ما ذهبنا إليه من أن النصوص الشرعية توجب الإصلاح السلمي للبغي، فإن القول بعدم وجوب الإصلاح السلمي للبغي يثير التساؤل حول مدى اتساق أو تناسق المنطق الفقهي للقائلين به من الفقهاء والذي يصرح أكثرهم بوجوب قتال البغاة وذلك، غالباً، استناداً إلى قوله تعالى: (فقاتلوا التي تبغي). فإذا كان ورود الطلب به من الشرع بصيغة الأمر هو ما يوجب القتال فكيف لا يكفي لإيجاب الإصلاح السلمي وورد الطلب به من الشارع في نفس النص، وبنفس صيغة الأمر مكرراً ثلاث مرات (فاصلحوا بينهما)، (فاصلحوا بينهما بالعدل)، (فاصلحوا بين أخويكم) ؟ ويُذكر أني لم أقف لهؤلاء الفقهاء على قول أو إشارة يفيد وجود قرينة استلزمت صرف موجب الأمر بالإصلاح في الآية المذكورة عن الوجوب إلى الندب.

---

(1) مظفر: البيان الشافي 785/4.

(2) ابن عابدين: رد المحتار 264/4.

(3) الحصفكي : الدر المختار 264/4.

كذلك يلاحظ أن هؤلاء الفقهاء يتفقون، ضمنا إن لم يكن صراحة، على ما أكد عليه بعض الفقهاء من لزوم دفع البغاة بأيسر ما يكون. وقد أورد أحدهم، وهو ابن عابدين رحمه الله، دون اعتراض أو انتقاد، قول الزيلعي رحمه الله "ولو اندفع شرهم بأهون من القتل وجب بقدر ما يندفع به شرهم"[1]. ومن الواضح أن إقرار مثل هذا القول يوجب القول بوجوب البدء بالإصلاح السلمي في دفع البغاة.

ومهما يكن، فإن من الواضح أن اختلاف الفقهاء حول حكم الإصلاح السلمي للبغي ينحصر بين القول بالوجوب والقول بالندب أو الإباحة، ولا أعلم فقيها حرم أو كره الإصلاح السلمي للبغي. وهو ما يتيح القول بوجود إتفاق بين الفقهاء على مشروعية الإصلاح السلمي بين أطراف البغي.

---

(1) ابن عابدين: رد المحتار 264/4.

المطلب الثاني

طرق الإصلاح السلمي

الأصل في الشرع، وخاصة في غير مجال الشعائر التعبدية، أن مشروعية الغاية أو المقصد تترتب عليها مشروعية الطرق والوسائل المؤدية لتلك الغاية، إلا ما ورد بشأنها دليل معين يلغي مشروعيتها. وعادة ما يكتفي الشرع ببيان الغايات والمقاصد المشروعة ويترك أمر استنباط وتطوير الطرق والوسائل المؤدية لها للاجتهاد البشري. وتأسيساً على ذلك يصح القول أن ثبوت -كما تأكد لنا سابقا- مشروعية الإصلاح السلمي للبغي ينبني عليه ثبوت مشروعية كل الطرق التي تحقق الإصلاح السلمي للبغي إلا ما قد يكون الشرع ألغى مشروعيتها.

وسبق أن أشرنا إلى أنه، عبر تاريخهم الطويل، استطاع البشر أن يطوروا طرقاً عدة تصلح لتحقيق الإصلاح السلمي لما قد ينشأ بينهم من صراعات، واستعرضنا من تلك الطرق طرق النصح والدعاء، والمفاوضة، والتحكيم، والتقاضي.

وفي ضوء الأصل المشار إليه آنفاً، يتضح أنه يكفي لإقرار مشروعية الطرق المذكورة الأربعة أنه لم يرد بخصوص أي منها، في ما نعلم، دليل شرعي يلغي

مشروعيتها المستمدة من مشروعية غايتها أي الإصلاح السلمي. ويضاف إلى ذلك أنه قد وردت أدلة شرعية تفيد وتعضد مشروعية هذه الطرق من حيث المبدأ. فالدعاء والنصح أمران مشروعان بل مطلوبان شرعاً، ومما ورد بشأنهما قوله تعالى (ادعوني استجيب لكم)[1]، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم (الدين النصيحة)[2]، والمفاوضة جائزة شرعاً حيث مارسها الرسول صلى الله عليه وسلم مع المشركين كما في الحديبية، والتحكيم أمر به الشرع (فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها)[3]. وقبل الرسول صلى الله عليه وسلم تحكيم سعد بن معاذ في أمر يهود بني قريظة، والقضاء أمر به الشرع ومارسه الرسول صلى الله عليه وسلم. وإذا تبين أن هذه الطرق مشروعة من حيث المبدأ لا يعد هناك ما يمنع استخدامها أو اللجوء إليها لتحقيق أي هدف أو مقصد مشروع كالإصلاح السلمي بين أطراف البغي.

على أنه لا يلزم من مشروعية الطرق المذكورة وجوبها، لا وجوبها كلها ولا وجوب بعضها، عينا. بل يباح للمخاطَبين أن يختاروا منها أو من غيرها من الطرق السلمية الطريقة أو الطرق التي يرونها مناسبة لتحقيق الإصلاح السلمي بين أطراف البغي في الواقعة المعنية. وقد يصح القول أنه طالما أن الإصلاح السلمي للبغي واجب على المخاطَبين وأنه يجب عليهم، بالتالي، سلوك طريقة أو أخرى من الطرق السلمية لتحقيق هذا الواجب فإن هذه الطرق، أي الطرق السلمية، تصبح واجبة على سبيل الاختيار. وأشبه ما يكون ذلك بما يعرف في أصول الفقه بالواجب غير العيني أو الواجب المخير كما في، مثلاً، كفارة اليمين إلا أنه لا بد من استنفاد الطرق السلمية إن لم تصلح بعضها.

وفي ما يبدو أنه نتيجة طبيعية لضعف الاهتمام الفقهي بمسألة الإصلاح السلمي للبغي عموماً، ولمحدودية فهم البعض لمقتضى الإصلاح السلمي نجد أن

(1) سورة غافر-60.
(2) مسلم برقم 55 وأبو داود برقم 4944.
(3) سورة النساء-35.

التراث الفقهي لم يعنى كثيرا بتفصيل القول عن طرق الإصلاح السلمي للبغي. ولذلك لا يكاد يرد ذكر طرق معينة للإصلاح السلمي في المراجع الفقهية المتداولة إلا عرضا وفي عبارات أو إشارات مقتضبة.

وفي حدود ما اطلعنا عليه تمثل طريقة النصح. و،لدرجة أقل، طريقة المفاوضة الطريقتين السلميتين اللتين أشار إليهما عدد من الفقهاء في إطار حديثهم العابر عن الإصلاح السلمي للبغي. ومن ذلك قول النووي رحمه الله متحدثا عن مهمة الإمام تجاه البغاة "إن ذكروا شبهة كشفها لهم وإن لم يذكروا شيئا أو أصروا بعد إزالة العلة نصحهم ووعظهم"[1]، وقول مظفر رحمه الله "على الإمام أن يدعو البغاة إلى الحق قبل قتالهم ويبين لهم الحجة في تمسكهم بالباطل مشافهة أو مراسلة أو مكاتبة"[2]، وقول الشافعي رحمه الله "ولا يقاتلون حتى يدعوا ويناظروا إلا أن يمتنعوا من المناظرة فيقاتلوا"[3].

وعادة ما يستشهد الفقهاء لدعم مشروعية طريقة المفاوضة بفعل الإمام علي رحمه الله. يقول ابن قدامة رحمه الله "روي أن عليا رضي الله عنه راسل أهل البصرة قبل واقعة الجمل"[4]، ويقول الشيرازي رحمه الله "إن عليا رضي الله عنه كاتب معاوية"[5]، ويورد أكثر من مرجع حادثة انتداب الإمام علي للصحابي عبدالله ابن عباس، رحمهم الله، لمناظرة الخوارج ومحاورتهم.

وقد خلت المراجع الفقهية التي تيسرت لنا من أي إرشاد إلى التحكيم كطريقة محتملة من طرق الإصلاح السلمي للبغي. ويبدو ذلك أمرا غريبا في ضوء ما هو مشهور من أن الإمام علي رحمه الله، والذي تعتبر هذه المراجع أفعاله حجة في أحكام البغي، قد قبل اللجوء إلى التحكيم للفصل في ما جرى من بغي بينه وبين معاوية رحمهما الله. وتفيد المراجع التي تطرقت لحادثة التحكيم

(1) النووي: روضة الطالبين 57/10.
(2) مظفر: البيان الشافي 785/4.
(3) الشافعي: موسوعة الشافعي 202/9.
(4) ابن قدامة: المغني 108/8.
(5) الشيرازي: المهذب 218/2.

تلك أن من كان من الصحابة رحمهم الله يقاتلون مع طرفي البغي قد قبلوا بالتحكيم، وربما لم يرفض مشروعية التحكيم يومئذ في تلك الحادثة سوى الخوارج.

وبالطبع فإن عدم إرشاد الفقهاء إلى التحكيم كطريقة محتملة للإصلاح السلمي للبغي لا يعني بالضرورة إنكارهم مشروعية التحكيم في حالات البغي، خاصة وأنهم يقرون مشروعيته عموما أو من حيث المبدأ. وقد يعزى عدم إرشادهم إلى التحكيم في حالات البغى إلى ضعف الاهتمام، كما سبق الذكر، بالإصلاح السلمي وطرقه عموما، وقد يكون مجرد غفلة أو سهو. وربما أن السلبيات والأخطاء التي تروي المراجع التاريخية أنها صاحبت أو شابت حادثة التحكيم المذكورة قد أوجدت عند البعض مجرد نفور نفسي من التحكيم في حالات البغي ولكن بدون إنكار لمشروعيته. ومع ذلك لا نستطيع أن نستبعد كليا أن عدم الإرشاد إلى التحكيم ربما كان سببه عند البعض رفضهم لمشروعية اللجوء إلى التحكيم لإصلاح حالات البغي. ومما يبرر عدم الاستبعاد ما هو معلوم من تقييد الفقهاء لمشروعية التحكيم ببعض الحالات دون بعضها. وقد يقال أن ما ذهب إليه بعض الفقهاء من عدم جواز التحكيم في الحدود يستدعي رفض جواز التحكيم في البغي أيضا عند من يعتبرونه، كما سبق الذكر، حدا من الحدود. ولا يخفى تعارض رفض جواز التحكيم في البغي مع الموقف المذكور للإمام علي والصحابة رحمهم الله من حكم التحكيم في البغي.

ويفهم من أقوال الفقهاء أنه متى ما كان هناك صراع مسلح بين طرفين ليس أحدهما الإمام فيشرع بل يجب، ما كان في الاستطاعة، السعي لحمل كلا الطرفين المتصارعين أي الطرف الباغي أو المعتدي والطرف المبغي عليه أو المحق على السواء على الامتناع عن استعمال القوة والخضوع لحكم القانون و-إذا ما تطلب الأمر- الاحتكام إلى القضاء.

أما إذا قام صراع بين طرفين أحدهما الإمام وتوافرت لهذا النزاع شروط البغي بمفهومه الفقهي، فالذي يستفاد من أقوال الفقهاء هو أنه ينبغي أن ينصح ويدعى ويناظر وينذر الطرف الآخر من أجل العودة لطاعة الإمام، وإن لم

يستجب يجب قتاله. ولا تكاد المراجع الفقهية تتحدث هنا عن إخضاع أو دعوة طرفي البغي للاحتكام إلى القضاء بدلاً عن القتال أو قبله لإصلاح ما بينهما. وفيما عدا الاستثناء المحتمل والمشار إليه آنفاً، من غير المرجح أن يكون مرد عدم تطرق الفقهاء لإصلاح البغي بالاحتكام إلى القضاء بدلاً عن الاقتتال هو الاعتقاد بعدم مشروعية الإحتكام الى القضاء في حالات البغي على الإمام. فليس في ما اطلعنا عليه من أقوال الفقهاء ما يفيد أنهم يحظرون على الإمام دعوة الطرف الباغي عليه للاحتكام إلى القضاء قبل اللجوء إلى قتاله. وقد يكون عدم تصريح الفقهاء بمشروعية الاحتكام إلى القضاء لإصلاح البغي، قبل الشروع في قتال البغاة، راجعا إلى تقديرهم بأن هذه المشروعية من المسلمات التي لا تفتقر للنص عليها، أو تقديرهم بأنه لا جدوى من ذكر طريقة القضاء طالما أن البغي على الإمام يعني غالباً رفض البغاة لجميع مؤسسات الإمام بما فيها، على الأقل من وجهة نظر البغاة، الجهاز القضائي. وربما يكون الفقهاء قد رأوا أنه طالما أن الإمام نفسه يعد، من وجهة النظر الفقهية، قاضياً مخولاً بالفصل في القضايا فإن نظره في شأن البغاة بنفسه يعد في حد ذاته احتكاماً إلى القضاء، على الأقل من جانبه، وأن ما يراه بخصوصهم يمثل الحكم القضائي المطلوب و،بالتالي، لا داعي لذكر الاحتكام إلى القضاء طالما أنه يتم تلقائياً.

ومع أنه يبدو أن الأرجح هو أن الفقهاء يقرون، وإن لم يصرحوا، مشروعية الاحتكام إلى القضاء قبل اللجوء إلى قتال البغاة إلا أنه ليس من الواضح تماماً ما إذا كانوا يعتبرونها مشروعية إباحة أو ندب أم مشروعية وجوب. والقول بأن الاحتكام إلى القضاء قبل اللجوء إلى القتال مباح أو مندوب يعني أنه يباح شرعاً للإمام أن يتجاوز طريقة القتال دون أن يستوجب ذلك مطالبة المسلمين له أو إلزامه بالاحتكام إلى القضاء أو أن يترتب عليه جواز رفض المسلمين لدعوة الإمام لهم لقتال البغاة لأنه لا يجوز رفض طاعة الإمام في ما هو مباح. أما القول بوجوب الاحتكام الى القضاء قبل اللجوء إلى القتال فيعني أنه لا يجوز للإمام أن يتجاوز طريقة القضاء وإذا ما تجاوزها دون عذر لا يجب على المسلمين الاستجابة

لدعوته لهم لقتال البغاة لأن في تجاوزه الواجب دون عذر معصية ولا يلزم المسلمين طاعة الإمام في معصية.

وفي غياب أقوال فقهية صريحة توضح ما إذا كانت مشروعية الاحتكام إلى القضاء قبل اللجوء إلى القتال هي مشروعية إباحة أم مشروعية وجوب، يرجح أن يكون الانطباع الذي يخرج به دارس الفقه هو أن الفقهاء لا يرون وجوب الاحتكام إلى القضاء على الإمام قبل لجوئه لقتال البغاة إذا ما فشلت الطرق السلمية الأخرى. ومما يمكن أن يكرس مثل هذا الانطباع الافتراضي أنه لو كان الفقهاء يرون وجوب ذلك لما أغفلوا ذكره لما هو معلوم عن الفقهاء حرصهم على النص على الواجبات والتشديد عليها. وقد يكون مما رجح لدى الفقهاء عدم وجوب احتكام الإمام إلى القضاء قبل اللجوء إلى قتال البغاة -وإن طالب به هؤلاء- تصنيفهم للبغي على أنه منكر. والمشهور فقهيا أنه ليس من الواجب اللجوء إلى القضاء قبل استخدام اليد أو القوة و،بالتالي، القتال في إزالة أو تغيير المنكر، ولذلك عادة ما تخلو قوائم وسائل وطرق تغيير المنكر الواردة في المراجع الفقهية من أي ذكر لطريقة أو وسيلة القضاء.

وسواء صح أو لم يصح الانطباع المشار إليه آنفا، فإن الأرجح في نظر هذه الدراسة، هو أنه إذا ما فشلت أو تعذرت الطرق السلمية الأخرى يجب على الإمام أن يستنفد طريقة القضاء قبل أن يلجأ إلى طريقة القتال، ما لم يعاجله البغاة بالقتال. وأساس هذا الواجب هو ما انتهت إليه هذه الدراسة في موضع سابق من وجوب الإصلاح السلمي و،بالتالي، وجوب استنفاد كل طرقه المتاحة قبل اللجوء إلى الطرق اللاسلمية في معالجة البغي. وبما أن طريقة القضاء احدى طرق الإصلاح السلمي يتعين استنفادها قبل اللجوء لطريقة القتال إذا ما فشلت أو ثبت عدم جدوى طرق الإصلاح السلمي الأخرى.

ويفيد التأمل في قوله تعالى: (اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله) إن هذه الآية - كما تأمر المواطنين- تأمر الأئمة (الحكام) أيضا بالاحتكام إلى القضاء في ما قد ينشأ بينهم وبين

رعيتهم من نزاع سواء كان نزاعا سلميا أو نزاعا مسلحا كالبغي. فالآية المذكورة بعد أن أمرت المؤمنين بطاعة الأئمة ضمن أمرها لهم بطاعة أولي الأمر قضت بأن يتم حل أي نزاع، يحدث سواء بين الرعية (الذين آمنوا) أنفسهم أو بين الرعية والأئمة (أولي الأمر) بتحكيم الشرع (فردوه إلى الله ورسوله). ومما يستلزمه وجوب تحكيم الشرع في ما ينشأ من نزاعات، بما فيها البغي، بين الأئمة ورعيتهم وجوب الاحتكام إلى القضاء إذا ما فشلت الطرق السلمية الأخرى لتحكيم الشرع.

وإذا ما اتفق أن كان الاحتكام إلى القضاء محل رضا أو مطالبة الرعية أو البغاة منهم في نزاعهم مع أئمتهم أو بغيهم عليهم فإن من شأن رفض الأئمة الاحتكام إلى القضاء والعدول عنه إلى القتال أن يهيء الظروف لإثارة الشكوك التي قد تحجب الحقيقة عن المسلمين وقد تقود إلى فتنة، كان يجب على الأئمة سد منافذها بقبول الاحتكام إلى القضاء قبل اللجوء إلى القتال.

ولما تتميز به طريقة القضاء عن الطرق السلمية الأخرى من أن اللجوء إليها لا يفتقر لموافقة أو رضا أطراف النزاع، فإنه متى ما تمسك أحد الأطراف بحل النزاع قضائيا، وليس بأية طريقة سلمية أخرى لزم اللجوء إلى القضاء وتعين إجبار الطرف الرافض. ولا أعرف دليلا شرعيا ولا حكما فقهيا مقبولا يستثني الإمام من وجوب إلزامه بالمثول أمام القضاء إذا ما رفض ذلك. وطالما كان القضاء شرعيا ومستقلا لا يجوز للبغاة رفض الاحتكام إليه بحجة أنه من مؤسسات الإمام أو الحكم الذي خرجوا عليه، بل الأصل أنه كان يجب عليهم اللجوء إلى القضاء بدلا عن الخروج.

ومتى ما تعين على الإمام الاحتكام إلى القضاء قبل الإقدام على قتال البغاة قد لا يصح القول بأنه يجوز للإمام أن يقضي بنفسه في النزاع الذي بينه وبين البغاة، لأنه وإن كان صحيحا أن الفقه الإسلامي يقر بأن للإمام ممارسة القضاء والفصل في النزاعات قضائيا إلا أنه صحيح أيضا أن الفقه الإسلامي يمنع أن يقضي القاضي في النزاع الذي هو طرف فيه سواء كان مدعيا أو مدعى عليه.

يقول الشيرازي رحمه الله عن القاضي "وإن اتفق له خصومة مع خصم تحاكما إلى خليفة له"[1]. ومعلوم أن الخلفاء الراشدين كانوا إذا أصبحوا طرفا في نزاع امتنعوا عن القضاء فيه بأنفسهم واحتكموا إلى قاض آخر؛ ويترتب على ذلك أنه بما أن الإمام هو أحد طرفي البغي لا ينبغي له أن ينصب نفسه قاضيا في قضايا البغي عليه.

والأرجح أنه إذا ما اتفق المسلمون على ما هو سائد في عصرنا هذا من الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية وأقروا تجريد الإمام من ممارسة القضاء؛ لزم الإمام الامتناع عن ممارسة القضاء باعتبار ذلك من ما أمر الله به من طاعة أولي الأمر وهم هنا جماع الشعب أو الأمة أو أهل الحل والعقد وباعتباره كذلك -عند من لا يعتد بمخالفة الواحد أو الاثنين- إجماعا، يجدر بالإمام أن لا يخرج عليه. ولأستاذنا الدكتور زيدان، حفظه الله، قول تضمن الإشارة إلى الأصول الفقهية التي يمكن أن يتأسس عليها اتفاق المسلمين على تقييد سلطة الإمام في ممارسة القضاء "يمكن القول الآن بناء على المصلحة المرسلة وسد الذرائع عدم جواز قيام السلطان بوظيفة القضاء دفعا للتهمة عن نفسه وخوفا من انحرافه إلا في حالة تشكي بعض الرعية من أصحاب النفوذ في المجتمع فيجوز في هذه الحالة وأشباهها أن يتولى السلطان القضاء"[2].

---

(1) الشيرازي: المهذب 292/2.

(2) الدكتور زيدان: نظام القضاء، ص 75.

الفصل الثاني

الصلح مع البغاة

تقدم القول بأن الحل السلمي التصالحي يسمى عادة صلحاً. ويفيد الاستقراء بأن الخطاب الفقهي أيضاً يطلق لفظ الصلح على الحل السلمي التصالحي، وخاصة مضمون الحل الذي يتم التوصل إليه عن طريق المفاوضة.

ويعرِّف الفقه الصلح عموماً بأنه "معاقدة يتوصل بها إلى الإصلاح بين المختلفين"(1). وهو تعريف يتوافق مع مفهوم الحل السلمي التصالحي. وفي وصف هذا التعريف الصلح بأنه معاقدة، أي عقد، تأكيد على أن الصلح، كما الحل السلمي التصالحي عموماً، يستمد وجوده من قبول أطرافه به.

ولا يقتصر إطلاق الفقه اسم الصلح على الحل السلمي التصالحي على نزاعات معينة دون أخرى. فهو يطلق اسم الصلح على الحل السلمي التصالحي للنزاعات الخاصة، سواء كانت مدنية أو جنائية وفردية أو جماعية، كما يطلقه على النزاعات أو الصراعات العامة أي التي تكون السلطة أو الدولة طرفاً فيها كالنزاع بين الدولة الإسلامية وأهل الحرب من المشركين، أو أهل الكتاب، أو النزاع بين الحاكم والخارجين عليه. يقول ابن القيم رحمه الله "لفظ الصلح عام

(1) البهوتي: كشاف القناع 111/3.

في كل صلح وهو يتناول صلح المسلمين بعضهم مع بعض وصلحهم مع الكفار"[1]، ويقول العسقلاني رحمه الله "الصلح أقسام، صلح المسلم مع الكافر، والصلح بين الزوجين والصلح بين الفئة الباغية والعادلة، والصلح بين المتغاضبين كالزوجين، والصلح في الجراح كالعفو على مال، أو الصلح لقطع الخصومة إذا وقعت المزاحمة إما في الأملاك، أو في المشتركات كالشوارع"[2].

وقد يطلق الخطاب الفقهي على بعض أنواع أو حالات الصلح أسماء خاصة، مثل إطلاقه أسماء الهدنة أو الموادعة أو المعاهدة على الصلح الذي يتم بين المسلمين وأهل الحرب على وقف القتال لمدة مؤقتة، ومثل إطلاقه اسم عقد الذمة أو عهد الذمة على الصلح الذي يعقده المسلمون مع أهل الكتاب لتنظيم العلاقة بينهم في دار الإسلام بشكل دائم.

والصلح يحتمل، وقد يتطلب، تقديم الأطراف المتصالحة أكبر قدر ممكن من التنازلات في ما يتعلق بالحقوق التي هي محل النزاع أو ذات الصلة بالصلح. وفي المقابل فإن التنازلات تميل دائما لأن تكون محدودة وأقل ما يمكن. وتعود محدودية التنازلات إلى عاملين أساسين هما:

طبيعة النفس البشرية: من طبيعة البشر، أفرادا وجماعات، الحرص على الحقوق والضن بها والطمع في المزيد (وكان الإنسان قتورا) [3]، و (لو كان لابن آدم واديان من ذهب لتمنى واديا ثالثا) و(إنه لحب الخير لشديد)[4].

ولذلك بينما الصلح يتطلب أعلى قدر ممكن من التنازلات تحرص الأطراف المعنية أن تكون تنازلاتها أقل ما يمكن وعادة ما لا يتنازل البشر عن حقوق ما إلا لمصلحة يرونها؛ أي مقابل حقوق أخرى يكتسبونها.

---

(1) ابن القيم: أحكام أهل الذمة ص 337.
(2) العسقلاني: فتح الباري 114/12.
(3) سورة الإسراء - 100.
(4) سورة العاديات -8.

الضوابط المرجعية: لا يكاد أي مجتمع يخلو من مرجعية أو مرجعيات يُفترَض في أفراده أن يلتزموا، طوعاً وإلا فقسراً، بما تحددها هذه المرجعيات من ضوابط تنظم سلوكياتهم وتحدد ما يجوز وما لا يجوز في مختلف المجالات بما فيها مجال الصلح والتنازلات.

وللمرجعيات، في ما يتعلق بالصلح والتنازلات، عادة دور مزدوج لا يقتصر فقط على الضبط والحد من التنازلات بحظر أو منع بعضها وإنما يتسع أيضاً لإتاحة، بل والحث على تقديم التنازلات المشروعة أو المقبولة من وجهة نظرها، من خلال تأمين المقوِّمات "المرجعية" التي تؤسس للصلح وتدفع في اتجاهه.

وانطلاقاً من أن الشرع الإسلامي هو المرجعية الحاكمة في المجتمع الإسلامي وأنه، بالتالي، المرجع في أحكام إصلاح البغي يهدف هذا الفصل إلى التثبت من حكم الشرع في الصلح مع البغاة، وبيان ما قد يتضمنه الشرع من ضوابط ومقومات للصلح مع البغاة، ومقاربة الإشكالات الفقهية التي قد تكتنف الصلح مع البغاة وخاصة إن تضمن هذا الصلح القبول بولاية البغاة السلطة.

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين:

المبحث الأول : مشروعية الصلح مع البغاة وضوابطه ومقوماته.

المبحث الثاني: البغاة وولاية السلطة صلحاً.

المبحث الأول

مشروعية الصلح مع البغاة وضوابطه ومقوماته

يحاول هذا المبحث استجلاء الإطار العام للصلح مع البغاة من خلال بيان حكم وضوابط ومقومات الصلح - عموماً- مع البغاة في الشرع. ويشتمل هذا المبحث على مطالب ثلاثة هي:

المطلب الأول: مشروعية الصلح مع البغاة.

المطلب الثاني: الضوابط العامة للصلح.

المطلب الثالث: مقومات الصلح في الشرع.

المطلب الأول

مشروعية الصلح مع البغاة

لا خلاف في أن الصلح مشروع شرعا من حيث المبدأ إلا أن ذلك لا يعني، كما سبقت الإشارة، أن كل صلح مشروع. وتثير بعض حالات الصلح خلافا فقهيا معتبرا حول مشروعيتها. ويكشف التأمل في ما ورد عن الفقهاء من أقوال بخصوص مشروعية الصلح مع البغاة أن بعض تلك الأقوال تفيد مشروعية الصلح مع البغاة بينما البعض الآخر منها تفيد ضمنا، على الأقل، عدم مشروعية الصلح مع البغاة. ونورد في ما يلي أمثلة لكلا النوعين من الأقوال. وتضم أمثلة الأقوال التي يفهم منها عدم مشروعية الصلح مع البغاة قول الماوردي رحمه الله "يجوز العهد لأهل الحرب ولا يجوز عهد لأهل البغي"[1]، وقوله عن البغاة " لا يهادنهم إلى مدة ولا يوادعهم على مال فإن هادنهم إلى مدة لم يلزمه"[2]، وقول ابن حزم رحمه الله "ولو أن أهل العدل وأهل البغي توادعوا وتعاطوا الرهان فهذا لا يجوز إلا مع ضعف أهل العدل"[3] وقوله "ما

(1) الماوردي: قتال أهل البغي ص 166.
(2) الماودي: الأحكام السلطانية ص 60.
(3) ابن حزم: المحلى 117/11.

دمنا قادرين على المقاتلة لهم لم يحل لنا غيرها أصلا"[1]، وقول القرافي رحمه الله "ولا نوادعهم على مال"[2] .

أما أمثلة الأقوال التي تفيد مشروعية الصلح مع البغاة فتضم قول ابن المرتضى رحمه الله "يجوز للإمام عقد الصلح مع الكفار والبغاة لمصلحة... ولا بد أن يكون الصلح لمدة معلومة"[3]، وقول مظفر رحمه الله "إذا عقد الإمام الصلح مع الكفار أو البغاة فعليه الوفاء به... ولا يطالبون في حال الصلح بما معهم من أموال مغصوبة للمسلمين ولا بما عليهم من مظالم فإذا انقضى وقت الصلح أخبرهم بانقضائه ونزل بساحتهم"[4]، وقول الكاساني رحمه الله "كذلك البغاة تجوز موادعتهم"[5]، وقول الحصفكي رحمه الله "ولو طلبوا الموادعة أجيبوا إليها إن خيرا للمسلمين كما في أهل الحرب وإلا لا"[6].

إن النصوص الواردة في كلتا المجموعتين السابقتين من الأمثلة تتحدث كلها عن الصلح مع البغاة. وبينما استخدمت بعضها لفظ الصلح استخدم بعضها الآخر ألفاظا فقهية مرادفة للصلح المؤقت كالهدنة والموادعة والعهد. وقد جاءت نصوص المجموعة التي تفيد المشروعية أكثر صراحة ووضوحا من نصوص المجموعة التي يفهم منها عدم مشروعية الصلح مع البغاة والتي لم يرد فيها أصلا لفظ الصلح. كما أن الألفاظ المرادفة للصلح في الأقوال التي تفيد عدم مشروعية الصلح جاءت في الغالب مقيدة بكون الصلح تم أو يتم مقابل مال أو رهان، وقد لا يكون سليما اعتبار الأحكام التي تضمنتها هذه الأقوال أحكاما مباشرة في حكم مطلق الصلح مع البغاة.

---

(1) ابن حزم: المحلى 116/11.
(2) القرافي: الفروق 171/4.
(3) ابن المرتضى: شرح الأزهار 563/4.
(4) مظفر: البيان الشافي 776/4.
(5) الكاساني: بدائع الصنائع 109/7.
(6) الحصفكي: الدر المختار 265/4.

ولم أجد لمن يّفهم من أقوالهم عدم مشروعية الصلح مع البغاة استدلالا لما ذهبوا إليه سوى ما احتج به الماوردي رحمه الله لعدم جواز موادعة الإمام للبغاة مقابل مال لسببين "أحدهما: أن بذل المال على الموادعة صغار وذلة فلم يجز أخذه من المسلمين كالجزية، والثاني: أنهم ربما أخرجوه (أي الإمام) إلى إضعافه بما يتجدد لهم من القوة"[1]. ومن الواضح أن السبب الأول يتعلق بحكم أخذ المال مقابل الموادعة وليس بحكم الموادعة ولا يفهم منه عدم جواز الموادعة بدون مقابل مالي. والسبب الثاني افتراض محتمل ولكن قد لا يصلح أن تبنى على مثله الأحكام الشرعية؛ بدليل أن الشرع لم يعتبره مانعا من مشروعية الصلح حتى مع الكفار.

ولم يورد ابن حزم رحمه الله ما يمكن اعتباره استدلالا مباشرا لما يفهم من أقواله أنه نفي لجواز الصلح مع البغاة. ولكن يمكن القول أنه إن تأكد نفي ابن حزم لمشروعية الصلح مع البغاة، فالظاهر أنه يعزو عدم المشروعية إلى سببين أولهما هو أنه ربما يرى أن ما ورد في آية (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي) من أمر بقتال البغاة لا يفسح المجال للصلح معهم "لم يفسح الله تعالى في ترك قتالهم إلا مدة الإصلاح"[2]. ولا يبدو أن ابن حزم يعني بالإصلاح هنا سوى دعوة البغاة للدخول في طاعة الإمام وإقامة الحجة عليهم، وهو ما لا يستدعي إمهال البغاة سوى "مدة يمكن في مثلها النظر فقط وهذا مقدار الدعاء وبيان الحجة فقط وأما ما زاد على ذلك فلا يجوز"[3]. وثاني السببين هو أنه ربما يرى أن كون الإمام ملزم شرعا بإخضاع البغاة لأحكام الشرع وإنفاذ الحقوق عليهم يمنع الدخول في صلح أو موادعة معهم لما في ذلك من إخلال بواجب إخضاعهم للشرع خلال مدة الصلح أو المودعة "وأيضا فإن فرضا على الإمام إنفاذ الحقوق عليهم وتأمين الناس من جميعهم وأن يأخذوهم بالافتراق إلى مصالح دينهم

(1) الماوردي: قتال أهل البغي ص 140.

(2) الماوردي: قتال أهل البغي ص 140.

(3) ابن حزم: المحلى 116/11.

ودنياهم"[1]. ويؤخذ على السبب الأول أنه مبني على اختزال غير صائب لمدلول الإصلاح المأمور به في الآية والذي يتسع، كما سيتضح أكثر لاحقا، لمعنى الصلح. أما السبب الثاني فقد أغفل أنه ليس بالضرورة أن يكون البغي -بمعناه الفقهي المتمحور حول الخروج على الإمام- مصحوبا بالاعتداء على حقوق الغير أو ترويع الناس، وحتى وإن صاحبه بعض ذلك ليس بالضرورة أن يأتي الصلح مع البغاة مخلا بما هو واجب من إنفاذ الحقوق على البغاة وتأمين الناس منهم. ثم أنه ليس الواجب شرعا تجاه الحقوق هو فقط إنفاذها بل قد يجب أيضا شرعا إسقاطها، أو بعضها، في بعض الحالات. ووفقا لجمهور الفقهاء تعد -كما سنفصل القول لاحقا- حالة البغي، بمفهومه الفقهي الخاص، احدى تلك الحالات التي تسقط فيها الحقوق.

كذلك لم أجد لمن تفيد أقوالهم جواز الصلح مع البغاة اهتماما كافيا بالاستدلال لهذا الجواز. وقد احتج الكاساني رحمه الله لجواز الصلح مع البغاة بالقياس قائلا "لما جازت موادعة الكفرة فلأن يجوز موادعة المسلمين أولى"[2]، وتضمنت هوامش كتاب شرح الأزهار والذي ورد في متنه التصريح بجواز الصلح مع البغاة تعليقا يفهم منه أن المقصود به هو الاستدلال لجواز الصلح بفعل الإمام علي رحمه الله حيث أشار التعليق إلى أن الإمام علي رحمه الله "صالح معاوية ليتفرغ لقتال الخوارج"[3]، ولا يخفى أن هذين الاستدلالين قائمان على أصلين حجيتهما ليستا محل إجماع وهما القياس وفعل الصحابي.

والذي يبدو أقرب للصواب هو أن الصلح مع البغاة مشروع من حيث المبدأ لأنه لا خلاف في أن الأصل في الشرع هو أن الصلح مشروع إلا حيث ثبت شرعا المنع منه، ولم -يثبت- في ما نعلم- ورود نص شرعي يستلزم استثناء الصلح مع البغاة من الصلح المشروع. ولا يستقيم منطقا أن يكون الصلح مع

---

(1) ابن حزم: المحلى 116/11.

(2) الكاساني: بدائع الصنائع 109/7.

(3) ابن المرتضى: شرح الأزهار 562/4.

البغاة غير مشروع بينما من الثابت -كما تبين لنا سابقا- مشروعية اللجوء إلى الطرق السلمية التي تقود للصلح، كطريقة المفاوضة، في الإصلاح بين أطراف البغي.

ومن الأدلة الشرعية التي تدعم مشروعية الصلح مع البغاة من حيث المبدأ:

- ورد في السنة أن (الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما"، ومن الواضح أن هذا النص يضفي المشروعية على الصلح عموما. ويقول الشوكاني في شرحه "ظاهر هذه العبارة العموم فيشمل كل صلح إلا ما استثنى"[1]، وهذه العمومية تقتضي الإقرار بمشروعية كل صلح لم يرد ما يحظره بما في ذلك الصلح مع البغاة.

- قال الله تعالى : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل) يؤكد الفقهاء أن هذه الآية هي الأصل في أحكام البغاة، وهو ما يكسب ما تتضمنه من دلالة على مشروعية الصلح مع البغاة أهمية خاصة.

وبالنظر في الآية المذكورة نجد أنها تتضمن أمرا صريحا بالإصلاح بين الباغي والمبغي عليه، وهو قوله تعالى (فاصلحوا بينهما). وكما صح أن نفهم أن هذا الأمر (أصلحوا بين) يعد أمرا بالإصلاح، حيث أن الإصلاح ليس إلا مصدر الفعل (أصلح)، يصح أيضا أن نفهم أن نفس فعل الأمر (اصلحوا بين) يعد أيضا أمرا بالصلح، إذ ليس الصلح إلا اسم المصدر من نفس الفعل (أصلح) ويشاركه لغويا نفس المعنى والدلالة باستثناء واحد هو تقيد الفعل بالزمن بينما يتجرد عنه اسم المصدر. وكون الصلح ليس إلا اسم مصدر من لفظ (أصلح) يؤكده اشتقاق القرآن للفظ الصلح من لفظ أصلح في سياق قوله تعالى (فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا). وإذا ما تأكد أن الصلح من اصلح وأن دلالته من دلالته، لا يعد هناك مبرر للشك في أن صيغة الأمر المتبوعة بالظرف (بين)

---

(1) الشوكاني: نيل الأوطار 379/5.

من لفظ اصلح- وهي (اصلح بين) للمفرد و(اصلحوا بين) للجمع- تتضمن أمراً بالصلح بين المعنيين وهم في الآية محل النظر البغاة والمبغي عليهم.

ومما يعضد أكثر ما سبق، ورود أقوال لبعض المفسرين والفقهاء تفيد بأنهم فهموا من قوله تعالى (فاصلحوا بينهما) في الآية المذكورة أنه أمر بالصلح. ومن هؤلاء الشوكاني رحمه الله "إذا تقاتل فريقان من المسلمين فعلى المسلمين أن يسعوا بالصلح بينهم"[1]، والشافعي رحمه الله "أمر بالإصلاح بينهم فحق على كل أحد دعاء المسلمين إذا افترقوا وأرادوا القتال أن لا يقاتلوا حتى يدعوا إلى الصلح"[2] وابن عربي رحمه الله "ومن العدل في صلحهم أن لا يطالبوا بما جرى بينهم من دم ولا مال"[3]. ولعل مما له مغزى بهذا الخصوص أنه حتى الماوردي رحمه الله والذي سبق أن أوردنا له أقوالاً يفهم منها عدم مشروعية الصلح مع البغاة يؤكد في تفسيره للآية المذكورة أنها "دلت على الابتداء بالصلح قبل قتالهم"[4].

إذن فالآية المذكورة تؤكد صراحة مشروعية الصلح مع البغاة عموماً، ولم تفرق ما إذا كان هؤلاء البغاة بغاة على الإمام أو غيره.

وقد يقال أن الصلح مع البغاة قد يتضمن تنازلات يتخلى بموجبها أحد أوكلا طرفي البغي المتصالحين عن بعض الحقوق أو الواجبات الثابتة شرعاً، أو يتحمل أحدهما أو كلاهما التزامات لا يوجبها الشرع عليه أو عليهما، وقد يكون في هذه التنازلات أو الالتزامات ما يتناقض مع أحكام الشرع ولا ينبغي أن يجوز صلح يتناقض مضمونه مع أحكام الشرع. وهذا القول، وإن كان صحيحاً، لا يقوى أو يكفي لإثبات عدم مشروعية الصلح مع البغاة لأن:

---

(1) الشوكاني: فتح القدير 63/5.

(2) الشافعي: موسوعة الشافعي 189/9.

(3) ابن عربي: أحكام القرآن 1720/4.

(4) الماوردي: قتال أهل البغي ص 64.

أولاً: القول ببطلان أو عدم جواز صلح ما مع البغاة لبطلان مضمونه لا يلزم عنه القول بعدم مشروعية الصلح مع البغاة مطلقاً لأن بطلان بعض صور أو مدلولات أمر ما لا يعني بالضرورة بطلان كل صور ومدلولات ذلك الأمر وإلا لجاز القول، مثلا، ببطلان الصلح مع الكفار مطلقا طالما أن من الصلح مع الكفار ماهو باطل لبطلان مضمونه ولجاز القول أيضا بعدم مشروعية الحكم القضائي مطلقاً طالما أنه قد يبطل حكم قضائي معين لبطلان مضمونه.

ثانياً: وإن كان الغالب في الصلح أن يتضمن تنازلات إلا أنه ليس بالضرورة أن يتضمن كل صلح مع البغاة تنازلات. بل قد يخلو الصلح مع البغاة من أية تنازلات ويأتي مضمونه مطابقاً لمضمون ما كان قد يصدر من حكم شرعي قضائي لو أن طرفي البغي التجأ إلى القضاء للفصل بينهما، أي يأتي مضمون الصلح مطابقاً لأحكام الشرع. ولا مبرر للقول بعدم مشروعية صلح مع البغاة يتطابق مضمونه مع أحكام الشرع.

ثالثاً: حتى وإن جاء الصلح مع البغاة متضمناً لتنازلات لا يلزم عن ذلك بطلانه أو عدم مشروعيته حتماً لأنه يصح شرعاً أن يتضمن الصلح تنازلات. وكما أن من التنازلات ما هي غير مشروعة شرعاً، منها ما هي مشروعة بل ومرغوبة شرعاً. ونورد في ما يلي دليلين يفيدان -أولهما ضمنا وثانيهما صراحة- مشروعية عقد صلح، يتضمن تنازلات، مع البغاة:

أ- قال الله تعالى: (وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير.)[1] فمن أحكام هذه الآية:

i- أن وصف خير في (الصلح خير) يفيد أن الصلح ليس فقط مشروعاً أو مباحاً وإنما يمثل أيضاً خياراً أفضل من غيره.

---

(1) سورة النساء - 128.

ii- صحيح أن السياق يتحدث عن صلح في مجال معين هو مجال العلاقات الزوجية إلا أن حكم (الصلح خير) جاء حكما عاما. وذلك ما تشير إليه أقوال المفسرين حيث يقول، مثلا، الشوكاني رحمه الله في شرح (الصلح خير) "لفظ عام يقتضي أن الصلح الذي تسكن إليه النفوس ويزيل به الخلاف خير على الإطلاق أو خير من الفرقة أو حتى الخصومة" [1].

iii- ليس في الآية ما يفيد بأن هذا الصلح الذي وصف بأنه خير هو فقط الصلح الذي لا يتضمن تنازلات. ويؤكد سبب نزول الآية أن الصلح المعني يشمل الصلح الذي يتضمن تنازلات، فقد أورد المفسرون أن هذه الآية نزلت على إثر قبول الرسول صلى الله عليه وسلم عرضا من احدى زوجاته بالتنازل عن يومها لاحدى زوجاته الأخريات مقابل أن لا يفارقها الرسول صلى الله عليه وسلم. وجاء في تفسير ابن كثير للآية المذكورة "إذا خافت المرأة من زوجها أن ينفر عنها أو يعرض عنها فلها أن تسقط عنه حقها أو بعضها من نفقة أو كسوة أو مبيت أو غير ذلك من حقوقها عليه وله أن يقبل ذلك منها"[2] إذن فالصلح خير شرعا وإن تضمن تنازلا.

وإذا ما اتضحت - من (ii) و (iii)- عمومية الحكم الشرعي القاضي بأن الصلح خير وإن تضمن تنازلا، يتعين أن لا يستثنى منه حكم الصلح مع البغاة وإن تضمن تنازلا طالما لم يثبت ما يفيد هذا الاستثناء.

ب- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحسن (ابني هذا سيد ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين) [3]، وهذا الحديث، كما تضمن تنبؤا بالصلح الذي أجراه لاحقا الإمام الحسن رحمه الله بين الفئتين المتنازعتين على الإمامة وهما -بلغة الفقه- البغاة والمبغي عليه، تضمن أيضا إقرار

---

(1) الشوكاني: فتح القدير 521/1.

(2) ابن كثير: مختصر تفسير ابن كثير 444/1.

(3) البخاري برقم 7109.

الرسول صلى الله عليه وسلم لذلك الصلح ومباركته له. وحيث إن الصلح المشار إليه قد تضمن تنازلا للبغاة فإن الحديث المذكور يعد دليلا شرعيا صريحا[1] على مشروعية الصلح مع البغاة وإن تضمن تنازلات لهم.

ومما يستأنس به بهذا الخصوص أنه إذا صح ما يروى[2] من أن الإمام علي عرض على معاوية أن يبايعه على أن يكون الأمر أو الإمامة من بعده لمعاوية فإنه يدل على أن عليا ربما كان ممن يرى مشروعية الصلح مع البغاة ولو على أساس الاتفاق على التعاقب على الإمامة، ولا يخفى ما في ذلك من تنازل.

نخلص من مجمل ما سبق إلى ترجيح مشروعية الصلح مع البغاة وإن تضمن هذا الصلح تنازلات -مشروعة- لهم. وننتقل فيما يلي إلى محاولة استنباط ما وضعه الشرع من ضوابط للصلح مع البغاة.

---

(1) لا شك أن دلالة الصلح المذكور بين الحسن ومعاوية رحمهما الله، والذي أقره الرسول صلى الله عليه، على مشروعية الصلح مع البغاة وإن تضمن تنازلات لهم من القوة والوضوح بمكان، على أن البعض ممن يبدو أنهم لا يرون مشروعية مثل ذلك الصلح مع البغاة أثاروا الشك في صحة الحديث المذكور، بل ونفوا وقوع الصلح تاريخيا. يقول -مثلا- الأستاذ صالح الورداني في كتابه (السيف والسياسة)، ص142) "ما حدث بين الحسن ومعاوية إنما هو أمر أشبه بأمر التحكيم لم يرضخ له الإمام الحسن".

(2) صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة ص 330.

المطلب الثاني

الضوابط العامة للصلح مع البغاة

أبدى الفقهاء حرصا ملحوظا على تفصيل القول في ضوابط وشروط الصلح في حالات أو مجالات معينة من اليسير ملاحظة أنها كانت ليست فقط الأكثر صلة بأوضاعهم وإنما أيضا الأقل إحراجا وحساسية. وتأتي في مقدمة المجالات التي تناول الفقه بالتفصيل ضوابط وشروط الصلح فيها مجال المعاملات المالية ومجال العلاقات مع أهل الحرب وأهل الذمة ومجال العلاقات الزوجية حيث نجد إرثا فقهيا مقدرا في ما يتعلق بضوابط وشروط صلح المعاوضات المالية، والصلح مع المشركين، وعقد الصلح مع أهل الذمة، والصلح بين الزوجين و... الخ.

وربما لما سبقت الإشارة إليه من ضعف الاهتمام الفقهي بالإصلاح السلمي للبغي عموما، و-ربما- كذلك لما يحتمل أنه كان يكتنفه من حرج لتعلقه بمسألة الصراع على الإمامة وبمضاعفات الفتنة التي أثارتها حوادث البغي الأولى في التاريخ الإسلامي، لم يحظ الصلح مع البغاة بما يستحقه من اهتمام فقهي بتفصيل القول في ضوابطه ومعاييره وشروطه.

ويفيد التأمل في نصوص البيان الشرعي ذات الصلة لزوم مراعاة الضوابط التالية في الصلح مع البغاة:

العدل:

نص البيان الشرعي، صراحة، على ضابط العدل في الصلح مع البغاة. فقد ورد في نفس الآية التي تعالج موضوع البغي والصلح مع البغاة قوله تعالى: (فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل) [1]، وهذا النص يتضمن أمرا صريحا بأن يكون الصلح بين الباغي والمبغي عليه صلحا عادلا.

ويشبه العدل أن يكون القيمة العليا في الإسلام حيث أمر به الشرع في مواضع عدة (إن الله يأمر بالعدل)[2]، و (قل أمر ربي بالقسط)[3] و (اعدلوا هو أقرب للتقوى)[4]. والأمر بالعدل أمر مطلق يتعين على المسلم أن يلتزم به في كل أحواله وأفعاله. فهو مأمور بالعدل وهو يشتهي ويهوى (فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا)[5]، وهو يقول ويكتب (وإذا قلتم فاعدلوا) [6]، (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) [7]، وهو يعامل الآخرين وخاصة الضعفاء (وأن تقوموا لليتامى بالقسط)[8]، وهو يشهد (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم)[9]، وهو يحكم ويقضي (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) [10]، وهو يعادي ويخاصم (ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا)[11]، بل وهو يقاتل

---

(1) سورة الحجرات -9.
(2) سورة النحل-90.
(3) سورة الأعراف-29.
(4) سورة المائدة-8.
(5) سورة النساء-153.
(6) سورة الأنعام-152.
(7) سورة البقرة-282.
(8) سورة النساء-127.
(9) سورة النساء-135.
(10) سورة النساء-58.
(11) سورة المائدة-8.

(وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا)[1] فمن باب أولى أن يكون مأمور بالعدل وهو يصلح (فأصلحوا بينهما بالعدل).

وفي اتساق مع ما يؤكد عليه القرآن من لزوم أن يكون الإصلاح و،بالتالي، الصلح عدلا، نجد السنة أيضاً تحرص على التأكيد على هذا اللزوم بأساليب لغوية بليغة كأن يستبدل بلفظ يصلح لفظ يعدل وذلك من باب تسمية الشيء (الصلح) بما يلزمه (العدل) ومن ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم (تعدل بين اثنين صدقة)[2] ويشرح ذلك النووي رحمه الله قائلا "ومعنى تعدل بينهما تصلح بينها بالعدل"[3].

وكما أن المسلم لا يجوز له أبدا أن يحكم بغير العدل لا يجوز له أبدا أن يصلح بين متنازعين بغير العدل اختيارا، أولا لأن المسلم كما سبق القول مأمور بالعدل في كل حالاته وأفعاله، وثانيا لأن الإصلاح هو حكم والحكم لا بد أن يكون عدلا، وثالثا لأن الله أمر صراحة أن يكون الإصلاح بالعدل. ولذلك فإنه حتى إذا ما ورد في البيان الشرعي أحيانا الأمر بالحكم أو الإصلاح بين الناس غير مقيد بالعدل فإن من الخطأ أن يفهم ذلك على أنه أمر أو إذنٌ بالحكم أو الإصلاح بين الناس بغير عدل.

وفي ضوء ما سبق لا يبدو صحيحاً ما فهمناه من تفسير الزمخشري رحمه الله من أنه يرى أن ورود الأمر بالإصلاح في آية (وإن طائفتان...) في المرة الأولى غير مقرون بلفظ العدل (فاصلحوا بينهما) يعني سقوط ضمان ما حدث من تلف في الاقتتال، لأن الضمان إنما يستلزمه العدل ولا يوجد أمر بالعدل في النص، وأن ورود الأمر بالإصلاح في المرة الثانية مقروناً بلفظ العدل (فاصلحوا بينهما بالعدل) يعني وجوب الضمان للتلف لأن وجود أمر بالعدل في النص يستلزم ذلك. يقول الزمخشري رحمه الله" لـمَ قرَن بالإصلاح الثاني العدل دون

(1) سورة البقرة-190.

(2) البخاري 226/5 ومسلم برقم 1009.

(3) النووي: رياض الصالحين، دار الخيل، بيروت ص97.

الأول قلت لأن المراد بالاقتتال في أول الآية أن يقتتلا باغيتين أو راكبتي شبهة وأيتهما كانت فالذي يجب على المسلمين أن يأخذوا به في شأنهما إصلاح ذات البين وتسكين الدهماء بإراءة الحق والمواعظ الشافية ونفي الشبهة إلا إذا أصرتا فحينئذ تجب المقاتلة وأما الضمان فلا يتجه وليس كذلك إذا بغت احداهما فإن الضمان متجه على الوجهين المذكورين"[1].

ووجه الخطأ في النص السابق للزمخشري رحمه الله، حسب فهمنا له، هو أنه قائم على افتراضات خاطئة، يهمنا منها هنا افتراضين أولهما هو الافتراض بأن ورود الأمر بالصلح مرة مقروناً بالعدل ومرة غير مقرون به يعني عدم وجوب العدل في الصلح في المرة أو في الحالة التي ورد الأمر بالصلح فيها غير مقرون بالعدل. ولا يخفي خطأ هذا الافتراض في ضوء ما خلصنا إليه آنفاً من أن المسلم مأمور بالعدل في كل حالاته وأفعاله دون استثناء. ولو جاز أن يُفهم من ورود الأمر الأول بالإصلاح غير مقرون بلفظ العدل أنه لا يلزم أن يكون هذا الإصلاح بالعدل لصح القول بأن الشرع يأمر بالإصلاح بغير عدل. ولأن غير العدل لا يكون إلا ظلماً فإن ذلك يرقى للقول بأن الشرع يأمر بالإصلاح أو الصلح الظالم وحاشا للشرع أن يأمر بالظلم (وما الله يريد ظلماً للعباد)[2] (وما الله يريد ظلماً للعالمين)[3] (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم حراماً)[4].

والافتراض الخاطئ الثاني الذي يقوم عليه نص الزمخشري رحمه الله، الوارد آنفاً، هو الافتراض بأن العدل يستلزم الضمان حتماً. والضمان يعني استيفاء الحقوق سواء بإيقاع العقوبة أو استرداد المغصوب أو المنهوب أو أخذ التعويض عن التلف. والواقع أن استيفاء الحقوق ليس إلا مجرد حق لصاحبها إن شاء

---

(1) الزمخشري، محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (مطبعة مصطفى محمد، مصر، 1354، ط1) 135/12.

(2) سورة غافر-31.

(3) سورة آل عمران-108.

(4) مسلم برقم 2577.

استوفاها وإن شاء أسقطها أو تنازل عنها وينطبق ذلك على الحقوق العينية أو المالية كما ينطبق على الحقوق القضائية أو الجزائية(وجزاء سيئة سيئة مثلها ومن عفا وأصلح فأجره على الله) [1] (والجروح قصاص فمن عفي له من أخيه شيء فإتباع بالمعروف) [2].

إذن فالشرع يعتبر استيفاء الحقوق أي الضمان، حقا كما يعتبر عدم استيفاء الحقوق، أي إسقاط الضمان، حقا. وما كان حقا فهو عدل، أي كما أن إيجاب الضمان عدل فإن إسقاط الضمان أو التنازل عنه أيضا عدل في منظور الشرع. ويتضح من ذلك خطأ الافتراض بأن الأمر بالعدل يستلزم الضمان حتماً.

وإذا تقرر بذلك أن أمر الشرع بعدالة الصلح لا يستلزم إيجاب الضمان حتماً تبين أنه ليس مما يتناقض مع لزوم عدالة الصلح بين البغاة والمبغي عليه (الإمام) أن يتضمن الصلح تنازلات من قبل طرفي البغي أو إسقاط للضمان عن البغاة.

وعودة إلى الآية الكريمة (وإن طائفتان) يبدو، والله أعلم، أن اشتراط أو طلب عدالة الإصلاح صراحة في المرة الثانية دون المرة الأولى اقتضاه التغيير الطارئ في وضع وربما نفسية المخاطَب بالإصلاح -أي الطرف المصلح وهو هنا الأمة الإسلامية- في ما بين المرة الأولى والثانية. فالأمر الأول يرد والمخاطَب أي الطرف المصلح يكون في وضع أقل تأثيراً على حياديته لأنه لمّا يدخل القتال الدائر بين طرفي البغي ويتأثر مباشرة بمضاعفاته وآثاره النفسية؛ الأمر الذي يجعله أقرب للالتزام بالعدل المطلوب عموماً في الإصلاح بين الطرفين. وفي المقابل يأتي الأمر الثاني بالإصلاح والمخاطَب قد دخل القتال إلى جانب المبغي عليه ضد الباغي، ومن الممكن أن يكون دخوله القتال ونيل الباغي منه قتلا وجرحاً قد أثّر عليه نفسياً وربما ولّد في نفسه البغض والشنآن تجاه الباغي، بينما قد يكون تعاونه وتنسيقه مع المبغي عليه في قتال الباغي خلق بينهما وضعاً جعله يميل إلى المبغي عليه أكثر وربما حاباه، فكان من المناسب أن يحرص الشرع على تذكيره،

(1) سورة الشورى- 40.

(2) سورة المائدة- 45.

في هذه الحالة، صراحة بوجوب العدل بين الطرفين مهما أصابه من أذى وضرر من أحدهما أو أصاب من خير وقرب من الآخر.

الخلو من التحليل والتحريم:

نصت السنة صراحة على لزوم خلو الصلح، أي صلح من التحليل والتحريم حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما، والمسلمون على شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا)[1]، ويقول (من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فليس له وإن اشترط مائة شرط فشرط الله تعالى أحق وأوثق)، وفي رواية ثانية (ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ولو كان مائة شرط، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق)[2].

ويقرر متن الحديث الأول عدم جواز الصلح الذي يتضمن تحليلا للحرام أو تحريما للحلال. ويحظر أو يبطل متن الحديث الثاني الشرط الذي ليس في كتاب الله، ولعل المعني بالشرط الذي ليس في كتاب الله هو تحديدا الشرط الذي يحل حراما أو يحرم حلالا، وليس مطلق الشرط غير المنصوص عليه في كتاب الله.

والأصل في الشرع أن التحليل والتحريم من اختصاص الشارع لأنهما يعتبران تشريعا أي -بالتعبير القرآني- حكما (إن الحكم إلا لله)[3] (ألا له الحكم)[4]. ولأن التحليل والتحريم من اختصاص الشارع فهما محظوران على البشر (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)[5]، (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك)[6] (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا

---

(1) ابن ماجه برقم 2353 والترمذي برقم 1352.
(2) البخاري برقم 2239 ومسلم برقم 1604.
(3) سورة الأنعام-57.
(4) سورة الأنعام-62.
(5) سورة المائدة-87.
(6) سورة التحريم-1.

وهذا حرام لتفتروا على الله الكـذب)[1]، (فيحلـوا مـا حـرم الله زيـن لهـم سـوء أعمالهم)[2].

وهكذا فإن النصوص الشرعية لا تترك مجالا للاختلاف حول حظر الشـرع على البشر ممارسة التحليل والتحريم حتى ولو كان لهدف مشروع ومرغوب فيه شرعا كالصلح. على أن ما قد يثير الاختلاف هو التحديد الدقيق لمفهوم الشرع للتحليل والتحريم.

من السهل الاتفاق علـى أن التحليـل هـو جعـل مـا حـرم الله حـلالا وأن التحريم هو جعل ما أحل الله حراما، ولكن قد لا يكون ممكنـا تجنـب الخـلاف حول التحديد الدقيق لماهية السلوك الذي يعد سلوكا يتضمن تحليلا، أي جعـل ما حرم الله حلالا، أو تحريما أي جعل ما أحل الله حراما.

لا شك أن إصدار تشريع يخالف، عمدا وعن علم واختيـار، الشـرع الإلهـي يعد تحليلا لما حرم الله أوتحريما لما أحله، ولكن هل ينطبق هذا الحكم على كـل سلوك يخالف الشرع الإلهي ولو لم يكن سلوكا تشريعيا؟

مهما كانت طبيعة أو نوع السـلوك المخـالف، لا تعـدو مخالفتـه لشـرع الله أن تكون إما مخالفة عملية وإما مخالفة اعتقادية. وتعـني المخالفـة العمليـة إتيـان سـلوك حرام شرعا مع التسليم أو الاعتقاد بحرمته، أو الامتناع عن سلوك حلالا شرعا مـع التسليم أو الاعتقاد بكونه حلالاً شرعا. وتعني المخالفة الاعتقادية الاعتقاد بجواز أو مشروعية سلوك معلوم أنه حرام شرعا، أو الاعتقاد بحرمة سلوك معلوم أنـه حـلال شرعا. وقد تقترن أو لا تقترن المخالفة الاعتقادية بالعمل بموجبها.

والأرجح من منظور الشرع، هوأن المخالفة الاعتقادية، خاصـة إذا مـا اقـترن بالعمل بموجبها وأصبحت مخالفة اعتقادية وعملية تعد أكبر إثما أو أشد جرما من المخالفة العملية ربما ما لم تكن المخالفة الاعتقادية مؤسسة على اجتهاد أو تأويل

(1) سورة النحل-114.

(2) سورة التوبة-37.

سائغ. ولعله لذلك لا نكاد نجد خلافا بين جمهور الفقهاء في أن المخالفة الاعتقادية شرك بينما تتباين أقوالهم بخصوص حكم المخالفة العملية. وما يعنيه ذلك من أن حكم المخالفة يتباين بتباين طبيعة المخالفة يستدعي النظر في تحديد طبيعة المخالفة التي تعد تحليلا أو تحريما، فهل هي المخالفة العملية للشرع أم المخالفة الاعتقادية له أم لا بد أن تكون مخالفة اعتقادية- عملية؟

لم يتبين لي في ما تيسر لي الإطلاع عليه من تنظير فقهي، ما إذا كان يلزم في السلوك المخالف الذي يعد تحليلا أو تحريما أن تكون مخالفته للشرع ذات طبيعة معينة أم يكفي مطلق المخالفة.

وبالإضافة إلى الإشكال السابق والمتمثل في تحديد طبيعة المخالفة التي تعد تحليلا أو تحريما، يواجه التحديد الدقيق لمفهوم التحليل والتحريم إشكالا آخر يتمثل في تحديد الحكم الذي تعد مخالفته تحليلا أو تحريما. صحيح أن النصوص الشرعية تفيد أن الحكم الذي تعد مخالفته تحليلا أو تحريما هما حكما الحلال والحرام، ولكن ما المراد تحديدا بالحلال والحرام في هذه النصوص؟

فالحرام يقسمه الفقهاء إلى حرام لذاته وحرام لغيره، والحلال يطلقه الفقهاء على معنيين غير متطابقين أحدهما معنى محدود وهو المباح بمعناه الخاص، أي ماخير الشارع المكلف بين فعله وتركه والثاني معنى أوسع ويشمل بالإضافة إلى المباح الواجب والمندوب والمكروه.

ومهما يكن الخلاف المحتمل حول تحديد ما إذا كان المقصود بلفظ الحرام في النصوص الواردة آنفا، هو الحرام لذاته أم الحرام لغيره أم مطلق الحرام، فإنه يعد خلافا أقل إشكالا وتعقيدا مقارنة بالخلاف الذي يلازم بيان المقصود تحديدا بلفظ الحلال في نفس تلك النصوص الواردة آنفا. فالحلال بمعناه الواسع المشار إليه آنفا يعد لفظا مشتركا، حيث إنه يدل على أفراد مختلفة الحدود كالواجب والمباح على سبيل البدل. ومعلوم ما بين الفقهاء من خلاف حول تحديد المراد باللفظ المشترك في النصوص الشرعية حيث ذهب الجمهور إلى لزوم حمل اللفظ

المشترك على أحد معانيه فقط بينما ذهب غيرهم إلى جواز حمله، أحيانا على الأقل، على كل معانيه.

وإذا كان لا بد، عملا برأي الجمهور، من حمل لفظ الحلال على أحد معانيه، فإن أولى ما يحمل عليه لفظ الحلال في الحديثين المذكورين هو معنى الواجب، إذ لا يجد المرء صعوبة في تفهم منع الشرع من أن يتضمن الصلح تحريما للواجب لما في ذلك من مخالفة واضحة لما أمر الشرع به على سبيل الإلزام. بيد أن من المعلوم أن جمهور الفقهاء لم يقصروا معنى الحلال في النصوص المعنية بالتحليل والتحريم على الواجب فقط. فقد ذهبوا إلى أن من تحريم الحلال أيضا منع المباح وبنوا على ذلك عدم جواز تضمين العقود بما فيها عقود الصلح المنع من المباح. وعليه قالوا، مثلا، بما أن البيع مباح لا يجوز أن يتضمن عقد البيع المنع من بيع السلعة المشتراة، وبما أن الطلاق مباح وتعدد الزوجات مباح لا يجوز أن يتضمن عقد النكاح أو عقد الصلح بين زوجين المنع من الطلاق أو تعدد الزوجات. يقول الشوكاني رحمه الله "والصلح الذي يحرم الحلال كمصالحة الزوجة للزوج على أن لا يطلقها أو لا يتزوج عليها"[1].

وصحيح أنه لا يبدو مقبولا أن يمنع شخص آخرا من أمر مباح شرعا؛ لتعارض ذلك مع إرادة الشارع، ولما فيه من حرمان من حق كفله الشارع لهذا الآخر. وسواء صح أم لم يصح اعتبار ذلك تحريما للحلال من المنظور الشرعي يبقى الأكثر صعوبة على الفهم هو اعتبار منع الشخص نفسه من أمر مباح تحريما للحلال لأنه يبدو أن منع النفس -أي الامتناع- من أمر مباح لا يعدو أن يكون اختياراً لحق ترك المباح. ويفيد التعريف الفقهي للمباح أن ترك المباح حق مكفول شرعا، وهو ما يعني أنه ليس في الامتناع عن المباح تعارض مع إرادة الشارع، كما أنه ليس فيه حرمان للشخص من ممارسة حق مكفول شرعا. ولا يخفى أنه ليس بالضرورة أن يكون الامتناع عن المباح مصحوبا باعتقاد عدم كونه مباحا شرعا.

(1) الشوكاني: نيل الأوطار 380/5.

والقول بجواز الامتناع عن المباح ينبني عليه جواز اشتراط العقود، بما فيها عقد الصلح، على منع المباح لأن كون العقود يشترط فيها تراضي أو موافقة أطرافها على ما فيها من شروط يعني أن المنع من المباح تعاقدا أو صلحا هو في حقيقة الأمر امتناع عن المباح. ومما قد يعتبر دليلا على جواز التعاقد أو التصالح على منع المباح ما ورد في السنة من أن الرسول صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم تصالح مع احدى زوجاته على أن لا يطلقها مقابل تنازلها عن حق الجماع. ومن الواضح أن موافقة الرسول صلى الله عليه وسلم على عدم التطليق هي امتناع عن مباح (الطلاق) تعاقدا، كما أن تنازل زوجته صلى الله عليه وسلم عن حق الجماع امتناع عن مباح تعاقدا. ويذكر أن القرآن الكريم قد أقر هذا الصلح بما تضمنه من امتناع عن مباح من طرفيه، حيث يورد المفسرون -كما سبق الذكر- أن هذا الصلح كان سبب نزول الآية الكريمة (وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يتصالحا بينهما صلحا والصلح خير)[1].

ومن الواضح أنه ما لم يكن لجمهور الفقهاء رأي أو تفسير آخر لما سبق عن تصالح الرسول صلى الله عليه وسلم مع احدى زوجاته على الامتناع عن الطلاق، وما قد يعنيه ذلك من مشروعية منع المباح، فإن ذلك يشكل على ما ذهبوا إليه من حظر الصلح بين الزوجين على منع الطلاق وحظر التعاقد على منع مباح عموما.

كذلك مما يشكل على موقف جمهور الفقهاء أنهم بينما منعوا التعاقد والتصالح على منع المباح أجازوا إيجاب المباح تعاقدا أو تصالحا أو لغيرهما من الأسباب، بناء على أنه ليس في إيجاب المباح تحريما للحلال . ولا يحتاج المرء لكثير تأمل ليتبين من أنه كثيرا ما ينطوي إيجاب مباح على منع مباح آخر. والواقع أنه عادة ما لا تضطر الأطراف المتصالحة أو المتعاقدة إلى إيجاب مباح إلا إذا رأت ضرورة منع المباح الآخر المحتمل. وطالما أن الفعل المباح غالبا ما يكون

(1) سورة النساء-128.

له نقيض أو بديل، أو أكثر، مباح يمكن التوسل إلى منع هذا الفعل المباح ضمنيا بإيجاب نقيضه أو بدائله المباحة وهو ما يجعل موقف جمهور الفقهاء والقاضي بحظر منع المباح وإباحة إيجابه موقفا لا يخلو من تناقض.

وإذا بدا أن الحجج السابقة ترجح جواز الصلح على منع المباح فإن ذات الحجج تصلح كذلك -لكونها مؤسسة على عدم إلزامية المباح- لترجيح جواز الصلح على منع المكروه والمندوب أيضا لما بينهما وبين المباح من جامع عدم الإلزامية. ويترتب على ذلك تلقائيا رجحان حمل لفظ الحلال الوارد في الحديثين المذكورين على معنى واحد هو الواجب وهو ما يتفق مع القاعدة الأصولية التي تقضي، وفقا للجمهور، بلزوم حمل اللفظ المشترك في النصوص الشرعية على أحد معانيه.

وفي ما عدا الضابطين المذكورين، أي العدل والخلو من التحليل والتحريم، لم أتبين في ما تيسر لي الإطلاع عليه من النصوص الشرعية ذكرا صريحا لضابط آخر يمكن إضافته إليهما.

وقد يخطر في البال أنه ربما يكون من الشروط التي ذكرها الفقهاء لأنواع الصلح الأخرى ما يصلح أن يكون شرطا أو ضابطا للصلح مع البغاة أيضا. ومن بين أهم أنواع الصلح الذي اعتنى الفقهاء بتفصيل القول في شروطها وهي -كما سبق الذكر- الصلح المالي والصلح بين الزوجين والصلح مع الكفار والصلح مع أهل الذمة يعتبر الصلحين الأخيرين، أي الصلح مع الكفار والصلح مع أهل الذمة، أقربها للصلح مع البغاة حيث يجمع بين هذه الحالات الثلاث كونها صلحا لنزاع عام، الطرف الآخر فيه هو الدولة الإسلامية ممثلة بالإمام أو المسلمين.

وإذا ما تغاضينا عن تلك الشروط التفصيلية التي يضمنها البعض شروط الصلح مع أهل الذمة -لوضوح افتقارها للأدلة الشرعية التي تثبت أنها شروط مطلقة للصلح مع أهل الذمة- يمكننا تلخيص أهم الشروط التي يعددها الفقهاء للصلح مع الكفار والصلح مع أهل الذمة كما يلي:

شروط الصلح مع الكفار:

1) وجود ضرورة أو مصلحة للصلح.

2) تأقيت الصلح بمدة معلومة.

شروط الصلح مع أهل الذمة:

1) التزام أهل الذمة بدفع الجزية.

2) التزام أهل الذمة بأحكام الإسلام.

3) عدم تأقيت الصلح بمدة معلومة.

والذي يستفاد من مجمل أقوال الفقهاء وأدلتهم بخصوص الشروط المذكورة سابقا، هو أنه لم يرد نص مباشر بأي من تلك الشروط ما عدا شرط الجزية والذي ورد فيه قوله تعالى: (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية، عن يد وهم صاغرون) [1]، وشرط الحكم بالإسلام والذي ورد فيه قوله تعالى (فاحكم بينهم بما أنزل الله)[2]، ومع ذلك لم يمنع النص الوارد في الجزية بعض الفقهاء من القول بجواز أو صحة عقد الذمة بدون جزية. أما النص الذي يقضي بالحكم بين أهل الذمة بالإسلام فقد قيده بعض الفقهاء بشرط موافقة أهل الذمة على الاحتكام إلى الإسلام بدليل قوله تعالى (فإن جاءوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم)[3] . ويتضح من ذلك أن الشروط المذكورة لا تعدو أن تكون شروطا اجتهادية. وليس مما يعني هذه الدراسة الخوض في تفاصيل مدى ثبوتها أو ما يدور حولها من خلافات فقهية؛ لأن ثبوت لزومها للصلح مع الكفار أو أهل الذمة لا يعني بالضرورة ثبوت لزومها للصلح مع البغاة.

---

(1) سورة التوبة -29.

(2) سورة المائدة-48.

(3) سورة المائدة-42.

وليس من العسير التحقق من عدم لزوم اشتراط أن لا يكون الصلح إلا لضرورة، وأن يكون لمدة محدودة في حالة الصلح مع البغاة لأن اشتراطهما للصلح مع الكفار مبني على فرضية خلافية مفادها هو أن الأصل في العلاقة بين المسلمين والكفار هو القتال والحرب. وحيث أن في الصلح مع الكفار وقف لقتالهم، وهو ما يتعارض مع القول بوجوب استمرار قتالهم، لا ينبغي اللجوء إلى الصلح معهم إلا للضرورة وعلى أن ينتهي الصلح بانتهاء الضرورة. وبما أن الشرع لم ينف عن البغاة من المسلمين صفة الإسلام، وأن جل الفقهاء يسلمون بإسلام البغاة يتعين أن يكون الأصل في علاقتهم بالمسلمين هو السلم وليس القتال لأن الأصل في علاقة المسلمين ببعضهم هو السلم. ومما يؤكد ذلك ما سبق أن تبين لنا من أن الأصل في معالجة البغي هو الإصلاح السلمي وليس القتال. وإذا ما انتفى كون الأصل في العلاقة بين البغاة والمسلمين هو القتال انتفى وجود الأساس الذي يستلزم اشتراط الضرورة والمدة المحددة في الصلح معهم.

وبالمثل فإن كون البغاة مسلمين ينفي جواز أخذ الجزية منهم وقد صرح بذلك، كما سيرد لاحقا، عدد من الفقهاء منهم الدردير رحمه الله والذي يقول "ولا يجوز للإمام أخذ مال منهم كالجزية بل إن تركهم مع الأمن تركهم مجانا"(1). ولا يخفى أنه إذا لم يجز أخذ الجزية من البغاة لم يجز اشتراطها للصلح معهم.

وبينما يصح القول بأن أمر الشرع بالإصلاح بين الباغي والمبغي عليه يستدعي الحرص على أن يكون ما قد يتم من الصلح بين الباغي والمبغي عليه صلحا دائما، لا أعرف دليلا أو حجة يمنع جواز عقد صلح مؤقت مع البغاة إن تعذر عقد صلح دائم معهم. ويذكر بهذا الشأن أنه روي أن عليا رحمه الله عقد صلحا مؤقتا مع من خرجوا عليه من أهل الشام بقيادة معاوية.

أما بخصوص شرط الالتزام بأحكام الإسلام أو الشرع فلا خلاف في أن البغاة ملزمون- طالما كانوا مسلمين -بأحكام الشرع ويحرم عليهم مخالفتها أو رفضها. وليس بوسع أحد من البشر أو من اختصاصه أن يحل لهم مخالفة أو

---

(1) الدردير: الشرح الصغير 429/4.

رفض أحكام الشرع؛ لأي هدف كان حتى ولو كان هـذا الهدف هـو- زعمـا- الإصلاح أو الصلح الذي أمـر بـه الشـرع لأن الشـرع منـع التوسـل للإصـلاح بتحليل الحرام.

وهكذا يبدو لنا أنه ليس في ما أورده الفقهاء من شروط للصلح مع الكفـار أو أهل الذمة ما يصلح لأن يضـاف إلى الضـابطين المذكوريـن آنفـا للصلـح مـع البغاة. فلا يلزم أن يضبط الصلح مع البغاة بشرط الضـرورة أو شـرط تـأقيت أو عدم تأقيت المدة أو شرط دفع الجزية. أما التزام البغاة بأحكام الشـرع فيقتضيـه ويؤمنه ضابط لزوم خلو الصلح مع البغاة من التحليل والتحريم.

وينبني على ما سبق أنه، وحتى تثبت أو تنكشف لنا -سواء بأدلة نقلية أو حجج اجتهادية- ضوابط أخرى قد تكـون غائبـة عنـا حاليـا، يمكـن القـول أن الضوابط الخاصة بالصلح مع البغاة تتمثل، وربما تنحصـر، في ضـابطين أساسـيين هما:

1) لزوم العدل في الصلح.

2) خلو الصلح من التحليل والتحريم.

على أنه حتى وإن لم يثبت وجود ضوابط خاصة أخرى للصلح مع البغـاة، يظل معلوما أنه طالما أن الصلح مع البغاة يكيف فقهيا وقانونيا علـى أنـه عقـد، يتعين خضوعه لكل ما يثبت أنـه مـن الشـروط أو الضوابـط العامـة للعقـود في الشرع الإسلامي.

وليس مما يدخل في صلب هذه الدراسة البحث في الشـروط العامـة للعقـود في الشرع، ويمكن الإطلاع على قوائم مفصلة بهذه الشـروط في مظانـها مـن المراجـع الفقهية. بيد أن من المهم أن يكون واضحا أنه فضلا عن أنـها ليسـت محـل إجمـاع فقهي فإن هذه القوائم لا تخلو من بعض الشروط، التي لا تسـتوفي معيـار العموميـة لأنها لا تلزم إلا عقودا معينة ليس بالضرورة أن يكون من بينـها عقـد الصلـح مـع البغاة. وربما كان من أهم الشروط العامة التي تضمنتها القوائم المشار إليها.

- شروط إجرائية تتمثل في تمتع أطراف العقد بالأهلية والولاية وتوافرها على إرادة التعاقد (إيجابا وقبولا).
- شروط موضوعية عامة يتمثل أهمها في:

1) مشروعية العقد وموضوعه وقبول المحل للعقد.

2) خلو العقد من الشروط الفاسدة.

المطلب الثالث

مقومات الصلح مع البغاة

يحدث أحيانا أن تقرر مرجعية ما مشروعية أمر معين بينما هي في نفس الوقت تتضمن أو تنطوي على قيود أو قواعد مناقضة تجعل تحقق أو تحقيق ذلك الأمر الذي قررت مشروعيته غاية في الصعوبة. وليس من العسير استحضار أمثلة على ذلك من التشريعات -وخاصة السياسية- لبعض المرجعيات القانونية الوضعية. ويوضح ذلك مدى أهمية ليس فقط خلو المرجعيات من موانع تنفيذ الأمور التي أقرت مشروعيتها وإنما أيضا تضمنها أو إتاحتها للمقومات التي تؤمّن أو، على الأقل، تتيح تحقيق تلك الأمور.

وتختلف مقومات أو متطلبات التنفيذ من شأن إلى آخر. وبالنسبة للصلح بين الأطراف المتنازعة فإن تحقيقه يتطلب بشكل أساسي توافر حد أدنى من القدرة الاستجابية لدى تلك الأطراف. والمعني بالقدرة الإستجابية هو قدرة كل طرف على معالجة مطالب ودعاوى الطرف الآخر، بحيث لا تعد تشكل عائقا أمام تحقيق الصلح. وصحيح أنه قد تتسنى معالجة بعض تلك المطالب عن طريق إقناع الطرف المعني بإسقاطها دون مقابل، ولكن عادة ما يتعذر حل النزاعات صلحا دون اضطرار أو استعداد الأطراف المعنية لمعالجة على الأقل بعض المطالب القائمة بقبولها أو الموافقة عليها. وغالبا ما يستلزم قبول مطالب

الطرف الآخر تحمل تكلفة مادية كالتنازل عن حق مالي ثابت أو مدعـي بـه، أو معنوية كتضرر السمعة أو الوضع الاجتماعي أو فقد ماء الوجه.

وتعتمد القدرة الاستجابية لأطراف أي نزاع على عاملين أساسيين هما:

التقدير الشخصي: والمعنى به هو مدى استعداد طرف ما لقبول مطـالب الطـرف الآخر. وبالإضافة إلى تأثره بطبيعـة التكويـن النفسـي للأشـخاص المعنيـين، يخضع الاستعداد لقبـول مطـالب الآخـر لتوقعـات المحصلـة النهائيـة لمعيـار التكلفة -العائد أي الموازنة بين التكلفة الـتي يسـتلزمها قبـول مطلـب مـا والعائد المتوقع. وكما سبق الذكر ليس مما يعني هـذه الدراسـة الدخـول في تفاصيل العوامل والتقديرات الشخصية.

التوجيه المرجعي: ليس التقدير الشخصي فقط هو ما يقرر حدوث أو عـدم حدوث القبول الفعلي بمطالب الآخر في كـل الحـالات، إذ أن للتوجيـهات الـتي تتضمنها المرجعية الحاكمة بخصوص ذلك المطلب أو محله أيضاً أثرهـا في تحفـيز أو منع القبول الفعلـي بـالمطلب. والتوجيـه المرجعـي قـد يتطـابق مـع التقديـر الشخصي ويدعمه، فلا يجد الطرف المعني صعوبة أو إشكالا في اتخاذ قرار القبول أو عدم القبول، ولكن التوجيه المرجعي قد يتعارض أيضاً مع التقدير الشخصي، وعندئذ يجد الطرف المعني نفسه أمام إشكال الاختيار بين تأسـيس القـرار علـى التقدير الشخصي أو تأسيسه على التوجيه المرجعي لتعذر التوفيق بين الأساسين.

ولا شك أن دور المرجعيـات في تحديـد أو تشـكيل قـرار القبـول بالمطـالب يتباين، قوة وضعفا، من مرجعية إلى مرجعية ومن طرف إلى طرف. وكلما كـانت المرجعية ذات حضور فعال في سـلوك الأطـراف كلمـا كـان تأثيرهـا أكـبر. ولأن المرجعيات الدينية الحية عموماً، والمرجعية الإسلامية (الشـرع) خصوصـاً، تعتـبر من أقوى المرجعيات حضـوراً في نفـوس أتباعـها، فإنـها الأقـوى دوراً في توجيـه أفرادها والتأثير على قراراتهم بما فيـها قـرارات قبـول أو عـدم قبـول الصلـح أو المطلب المتعلق به.

وللشرع (المرجعية الإسلامية) تصوره المستقل للصلح. ومع أن هذا التصور يتيح للتقدير الشخصي دوراً مشهوداً في اتخاذ القرارات ذات الصلة بالصلح، وبقبول أو عدم قبول المطالب المتعلقة به، إلا أنه لا يترك ذلك كلياً للتقديرات الشخصية بل يضبطه ويوجهه من خلال التوجيهات المرجعية المناسبة. وقد تقتضي أو تحكم هذه التوجيهات، أحياناً بمنع الصلح حتى ولو كان أطراف النزاع المعني على استعداد للقبول به، كما في، مثلاً، حالة منع الشرع للصلح بين الزوجين بعد الطلاق الثالث حتى وإن كانا راغبين فيه. وفي المقابل، قد تشجع توجيهات الشرع على صلح ما وتأمر به حتى ولو كانت التقديرات الشخصية للأطراف المعنية أو بعضها تقديرات سلبية تنزع إلى الإعراض عن الصلح أو رفضه وذلك كما في، مثلاً الحالات التي يعنيها قوله تعالى (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله)[1]، وقوله (والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح)[2]، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم (وخيرهما الذي يبدأ بالسلام)[3]. وتفيد بعض الروايات والأقوال بأن صلح الحديبية فرضته التوجيهات الشرعية رغم التقديرات الشخصية السلبية للمسلمين تجاهه يومئذ.

ونعلم مما تمهد في المباحث السابقة أن الصلح مع البغاة هو من الصلح الذي أقره الشرع، ووضع له ضوابط تحكمه وتوجهه، بيد أن الشرع بقدر ما وضع ضوابط تقيد، نوعاً ما، احتمالات الصلح مع البغاة، فإنه قد وضع أو أتاح أيضاً مقومات تعزز فرص تحقيق الصلح مع البغاة. ولا يسع أو يستدعي المقام محاولة تتبع مقومات الصلح مع البغاة في الشرع على سبيل الحصر. ولذلك يمكننا الاكتفاء بتناول مقومين أساسيين مما يتضمنه الشرع من مقومات عديدة تعزز وتدعم فرص الصلح بين البغاة والإمام، وهذان المقومان هما:

إيجاب قيام طرف مصلح مستقل وفاعل يتولى مهمة الإصلاح.

---

(1) سورة الأنفال-61.

(2) سورة النساء-128.

(3) أبو داود برقم 4911، وبخاري 130/4.

تأمين مرونة مرجعية واسعة تعزز القدرة الاستجابية لأطراف الصلح.

الطرف المصلح:

يعتبر وجود طرف مصلح فاعل احدى أقوى العوامل المساعدة في الوصول إلى الصلح بين أطراف النزاعات، وغالبا ما يتعسر الإصلاح بين الأطراف المتنازعة بدون وجود طرف مصلح فاعل. وتقديرا منه لأهمية الطرف المصلح في إصلاح النزاعات يسعى المجتمع البشري المعاصر إلى تقنين ومأسسة وترسيخ وجود هذا الطرف من خلال إجراءات مختلفة تشمل سن وإنشاء القوانين والمؤسسات المحلية والدولية التي من شأنها تعزيز دور هذا الطرف وتمكينه من القيام بمهامه المختلفة، وإجراء الدراسات النظرية التي تنمي قدرات الطرف المصلح على تسوية النزاعات بالوسائل السلمية. ويوضح هذا الإدراك والاهتمام المعاصرين بدور الطرف المصلح بعض ما يكمن من الحكمة في حرص الشرع على تأمين وجود طرف مصلح يتولى الإصلاح بين البغاة والمبغي عليه (الإمام).

ويستمد الطرف المصلح وجوده الشرعي من أحكام الشرع والتي منها ما تضمنته الآية الكريمة (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما) من أمر صريح بالإصلاح. وحيث إن هذا الأمر بالإصلاح حكمة كما سبق التوضيح، الوجوب يغدو واضحاً أن حكم قيام الطرف المصلح هو الوجوب أيضاً. ويوضح سياق الآية أن المخاطَبين أو المأمورين بالإصلاح هم الذين آمنوا أي المؤمنون أو -بعبارة أخرى- الأمة الإسلامية.

وما وجب على المؤمنين أو الأمة الإسلامية يجب عليهم، بناء على طبيعة هذا الواجب، إما وجوباً كفائياً أو وجوباً عينياً. ويكشف التأمل في واجب الإصلاح بين المتنازعين أن هذا الواجب -الإصلاح- يتضمن القيام بنوعين من المسئوليات. ويتمثل النوع الأول في المسئوليات ذات الطبيعة الكفائية والتي يتعذر عمليا أن يشارك في أدائها، بشكل مباشر، كل المخاطَبين بالإصلاح وقد يستلزم أداؤها كفاءات لا تتوافر في كل المخاطَبين، ومن هذا النوع الوساطة والتحكيم. والنوع الثاني يشمل مسئوليات مثل الحياد والدعاء والتمويل (تحمّل

تكاليف الإصلاح)، وهي مسئوليات ذات طبيعة عينية لأن أداءها يسع مشاركة كل المخاطَبين فيه بشكل مباشر، بل أن بعضها كالحياد يستلزم أداؤها مشاركة الكل وفي مقدور الكل المشاركة فيها.

ويتضح مما سبق أن طبيعة مهمة الإصلاح -بين المتنازعين- تستدعي، وقد تستلزم أن يشارك فيها كل المخاطَبين بالإصلاح أي كل الأمة الإسلامية، وهو ما يعني أنه يتعين على الأمة الإسلامية كلها أن تتحول إلى طرف مصلح. ويمكن تصور الأمة الإسلامية، وهي تقوم بدور الطرف المصلح، كجسم هرمي القوام يقوم من يشغلون قمته من خاصة المؤمنين بمسئوليات الإصلاح ذات الطبيعة الكفائية كالتحكيم والوساطة، بينما يقوم من يشكلون قاعدته من عامة المؤمنين بمسئوليات أو مهام الإصلاح ذات الطبيعة العينية كالحياد والدعاء والتمويل المالي والضغط السياسي أو الأدبي.

وصحيح أنه قد يبدو غريباً تصور طرف مصلح قوامه الأمة كلها، وقد لا يتبادر إلى ذهن الكثيرين عند الحديث عن الإصلاح بين المتنازعين سوى مسئوليات أو مهام الإصلاح ذات الطبيعة الكفائية كالوساطة والتحكيم وغيرها. بيد أن- في المقابل- حصر مفهوم الإصلاح في المهام ذات الطبيعة الكفائية و،بالتالي، حصر مفهوم الطرف المصلح في من يقومون بهذه المهام فقط هو حتماً خطأ، لأنه ينطوي أو قائم على التقليل من أهمية مسئوليات الإصلاح ذات الطبيعة العينية ودور من يقومون بها. ولعل من اليسير في عصرنا هذا إدراك أهمية بعض تلك المهام ذات الطبيعة العينية كالمشاركة في الضغط الأدبي والسياسي والمشاركة في التمويل أي في تحمل تكاليف الإصلاح.

ولا يليق بالمؤمن أبداً أن يقلل من أهمية الدعاء في أي أمر بما في ذلك الإصلاح بين المتنازعين أو بين البغاة والإمام. ومهما كانت جهوده العملية واستكماله للأسباب المعتادة لتحقيق الإصلاح يتعين على المؤمن أن يستعين في الإصلاح، وفي كل شيء، بالدعاء إلى الله لأن الله هو الذي بيده كل شيء ولا يتم شيء إلا بإذنه.

وبالمثل فإن أهمية الحياد في إصلاح النزاعات لا تقل عن أهمية أي من مسئوليات الإصلاح ذات الطبيعة الكفائية. فالحياد في النزاعات يترتب عليه تلقائيا الحد من اتساعها وحدتّها، وهو ما يشكل الخطوة الأولى الضرورية للتحكم فيها، ومن ثم، العمل على حلها. ويصعب تصور قيام أي طرف بدور الإصلاح أو حتى ببعض مهامه كالوساطة بشكل فعال، ما لم يكن متسلحا بالحياد بما لا يدع للأطراف المتنازعة مجالا للشك في حياده. والحياد يتطلب الشمولية لأنه مهما تكن درجة حياد البعض فإن من شأن عدم التزام البعض الآخر بالحياد أن يحد، وربما يلغي كليا، فاعلية دور الحياد في الإصلاح وهو ما يجعل الحياد- كما سبق القول- مسئولية ذات طبيعة عينية تجب على كل أفراد الأمة الإسلامية (الطرف المصلح).

وتأمينا لهذا الحياد حرص الشرع على توجيه الطرف المصلح بالالتزام بالعدل والقسط في الإصلاح بين طرفي النزاع (فاصلحوا بينهما بالعدل)، (واقسطوا إن الله يحب المقسطين) ولا خلاف في استحالة ضمان العدل والقسط في عملية الإصلاح في غياب الحياد التام بين طرفي البغي. ولعل في امتناع الشرع- قصدا في ما أحسب- عن وصف طرفي النزاع بالباغي (البغاة) والمبغي عليه (عليهم) كما كان يستدعي السياق الطبيعي ووصفه لهما، بدلا عن ذلك، بوصف واحد هو وصف أخوي الطرف المصلح (واصلحوا بين أخويكم) إشارة خفية أو تذكير للطرف المصلح بضرورة الالتزام في الإصلاح بين طرفي البغي بذات الحياد الذي جبل الأخ فطريا على التزامه بين أخويه المتنازعين.

وهكذا فإن الشرع يطلب عند حدوث بغي، بما فيه البغي بمفهومه الفقهي الاصطلاحي، قيام طرف مصلح قوامه الأمة الإسلامية كلها. وتمكينا لهذا الطرف من القيام بكل ما سبقت الإشارة إليها من مسئوليات الإصلاح ذات الطبيعة الكفائية والعينية بالكفاءة والفعالية المطلوبة حرص الشرع على دعمه بما يلزم من التفويض الشرعي (القانوني) والموارد المالية والإرشادات الموجهة لمساره وجهوده.

فعلى مستوى التفويض نعلم أن الشرع يفوض هذا الطرف بالقيام بالإصلاح. وبإقراره، كما تبين سابقا، مشروعية مختلف طرق الإصلاح السلمي يكون الشرع قد أتاح لهذا الطرف حرية اختيار ما يراه مناسبا من تلك الطرق. كذلك، ولعله الأهم، خول الشرع لهذا الطرف سلطة اللجوء إلى القتال لمواجهة الجهة التي تقاوم الإصلاح بالقوة المسلحة.

وعلى مستوى الدعم المالي، قرر الشرع للطرف المصلح نصيبا في موارد الزكاة (والغارمين وفي سبيل الله)[1]. وكما سيرد لاحقا، ذهب بعض الفقهاء إلى تحميل الخزينة العامة للدولة الإسلامية بعض تكاليف الإصلاح بين البغاة والمبغي عليه مثل تكلفة ودي القتلى. ولا يخفى أن من شأن ما حاولنا بيانه سابقا من أنه، وفقا للشرع، يلزم أن يتشكل الطرف المصلح من الأمة الإسلامية كلها أن يعين على تدبير الموارد المالية اللازمة للإصلاح من خلال استنفاق أفراد الأمة الإسلامية.

أما في ما يتعلق بالإرشادات الموجهة التي زود بها الشرع الطرف المصلح فإنها تتمثل في سائر الأحكام المتعلقة بالإصلاح والتي تحاول هذه الدراسة بيانها وتوضيحها ضمن فصولها ومباحثها المختلفة. وهي تعليمات تهدف في مجملها إلى حسن توجيه الطرف المصلح إلى ما يتعين عليه عمله وكيف يعمله و،في نفس الوقت، ضبطه بحيث تؤمِّنه الزلل أو الانحراف عن المسار السليم من مثل سوء استخدام سلطة القتال المخولة له أو مجانبة العدل في التوفيق أو التحكيم.

ولعل مجمل ما سبق يؤكد أن الطرف المصلح، والذي يوجب الشرع قيامه في حالات البغي يشكل، بالتصور السابق له، مقوما أساسيا من مقومات الإصلاح، وأن الشرع قد وفر لهذا الطرف مختلف أسباب الفعالية والنجاح في تحقيق الإصلاح.

(1) سورة التوبة –60.

المرونة المرجعية:

سبق الذكر بأن القدرة الاستجابية لأطراف النزاع تعد عاملا أساسيا من عوامل الوصول للصلح بينهما، وأن هذه القدرة الاستجابية تتأثر بالتوجيهات التي تتضمنها المرجعية الحاكمة بخصوص الصلح. وينبني على ذلك أنه بقدر ما تتيح المرجعية من مرونة (قانونية) تجاه الصلح تتعزز فرص تحقيق الإصلاح. وكلما قلت مرونة المرجعية قلت الفرص المتاحة لتحقيق الصلح.

والمتأمل في أحكام الشرع المتعلقة بالإصلاح عموماً يجد أنها تنطوي على مرونة عالية تهدف إلى تعزيز فرص تحقيق الصلح. ووفقا لبعض الفقهاء، فإن هذه المرونة قد تصل أحيانا حد الترخيص في التوسل للإصلاح بما هو محظور أصلا شرعا، كما قد يفهم من قول الرسول صلى الله عليه وسلم (ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيرا أو يقول خيرا) [1] .

ومن بين مختلف مظاهر المرونة التي يبديها الشرع تجاه إصلاح البغي، والتي يمكن ملاحظة قدر منها في سائر أحكام الإصلاح بما فيها أحكامه التي يفترض فيها التشدد، كأحكام القتال وضوابط الصلح، يمكن أن نتناول هنا بإيجاز مظهرين فقط من تلك المظاهر وهما:

أ- سقوط الضمان عن البغاة.

ب- إتاحة مجال واسع لإمكانية الاستجابة لمطالب البغاة استدعاء للصلح ودفعا للاقتتال.

سقوط الضمان عن البغاة:

بشروع البغاة في القتال ينشأ عائق أساسي أمام وقف القتال و،من ثم، محاولة الوصول إلى صلح معهم. ويتمثل هذا العائق في خشية البغاة من المحاسبة لهم على الشروع في القتال وتضمينهم أو معاقبتهم على ما أتلفوه أثناء القتال

---

(1) البخاري 220/5 ومسلم برقم 2605.

إذا ما توقف القتال أو وافقوا على وقفه قبل التمكن من تحقيق الغلبة أو، على الأقل، إبعاد الجهات التي قد تطالب بمحاسبتهم عن السلطة أو الحصول منهم على ضمان بعدم محاسبتهم إذا ما أوقفوا القتال.

ومع أن الأصل في الشرع هو الخضوع للمحاسبة وتضمين كل من أتلف شيئاً ما أتلفه فإن الرأي الفقهي الغالب هو، كما سيرد لاحقاً، أن الشرع يسقط عن البغاة وجوب معاقبتهم على الشروع في قتال الإمام، كما يسقط عنهم ضمان ما أتلفوه أثناءه. ولا شك أن من شأن سقوط الضمان والعقوبة عن البغاة تحريرهم من خشية المحاسبة على القتال، و،من ثم، إزالة احدى العوائق الأساسية أمام قبولهم لوقف القتال والدخول في محادثات أو مفاوضات الصلح.

الاستجابة لمطالب البغاة:

لاشك أن أكفأ وأضمن سبيل لمعالجة البغي صلحاً هو معالجة مسبباته ودوافعه؛ ولذلك يؤكد الشرع دوما على ضرورة معالجة أسباب البغي ودوافعه. وبتقديمه الإصلاح السلمي على القتال تقديم ترتيب يكون الشرع قد أوجب الشروع بمعالجة أسباب البغي قبل اللجوء لاستخدام القوة ضد البغاة. ومما ورد عن الفقهاء بهذا الخصوص قول الشيرازي رحمه الله "ولا يبدأ بالقتال حتى يسألهم ما ينقمون فإن ذكروا مظلمة أزالها وإن ذكروا علة يمكن إزاحتها أزاحها وإن ذكروا شبهة كشفها لقوله تعالى فاصلحوا بينهما"[1]، وأشار الدردير إلى أنه لا يجوز قتال البغاة ما لم تتم إزالة سبب بغيهم "لا يجوز له قتالهم لاحتمال أن يكون خروجهم عليه لفسقه وجوره"[2]، وأضاف الدسوقي رحمه الله "بل يجب عليه أن يتوب ويقاتل"[3].

ويقدر ما يؤكد الشرع، كما تفيد أقوال الفقهاء، على ضرورة معالجة أسباب البغي ودوافعه فإنه -في نفس الوقت- يتيح مرونة مرجعية كافية لتمكين المسلمين من معالجة تلك الأسباب والدوافع. ولأنه كثيراً ما تكون الأسباب

---

(1) الشيرازي: المهذب 218/2.

(2) الدردير: الشرح الكبير 299/4.

(3) الدسوقي: حاشية الدسوقي 299/4.

الحقيقية للبغي بمفهومه الاصطلاحي الفقهي عبارة عن دوافع أو مطالب سياسية فسنتناول في المبحث القادم بشيء من التفصيل مدى المرونة المرجعية التي يتيحها الشرع للمسلمين لقبول مطالب البغاة السياسية بغية الوصول إلى صلح أوحل سلمي للبغي.

المبحث الثاني

البغاة وولاية السلطة صلحا

كثيرا ما يكون الدافع الأساسي للبغي على الإمام أو السلطة هو الرغبة في تولي السلطة أو إجراء تعديل فيها. ويمكن لولاية البغاة السلطة أن تتخذ صورا وأشكالا مختلفة، إلا أنه، ولأغراض هذه الدراسة، يمكن حصر كل تلك الأشكال والصور ضمن صيغتين اثنتين هما صيغة الانفراد بالسلطة وصيغة المشاركة في السلطة، وذلك على النحو التالي:

صيغة الانفراد: وتعني هنا إحلال البغاة أنفسهم محل الإمام أو النظام القائم وانفرادهم بالسلطة دونه. وهذا الانفراد يمكن أن يكون على أحد شكلين هما:

أ- الانفراد بالسلطة على الدولة كلها، ويقتضي ذلك انفراد البغاة بمنصب الإمام وإحلالهم أنفسهم محل الإمام.

ب- الانفراد بالسلطة على بعض إقليم الدولة، وبحيث يترتب عليه انحسار سلطة أو ولاية الإمام المبغي عليه عن ذلك الإقليم والذي قد يشكل دولة مستقلة يحكمها البغاة أو يصبح جزءاً من دولة أخرى.

صيغة المشاركة: وتعني هنا مشاركة البغاة غيرهم في ولاية السلطة أو تداولها. وهذا الغير قد يكون الإمام المبغي عليه أو إمام آخر يخلفه. ويمكن للمشاركة في السلطة أن تتخذ إحدى صورتين هما:

أ- المشاركة السياسية: وتعني تمتع البغاة بحقوق المشاركة في العمل السياسي، كحق إنشاء تنظيم سياسي وحق الترشيح والتصويت، وغير ذلك من الحقوق التي تؤمّن لهم فرصة المشاركة في السلطة وتولي مناصبها عن طريق العمل السياسي.

ب- المشاركة في الحكم: وتعني المشاركة في ولاية المناصب العامة ذات الاختصاصات الإدارية والتنفيذية. وهذه المشاركة يمكن أن تأخذ أشكالا قانونية وسياسية وإدارية مختلفة يصعب حصرها. ومع ذلك يمكن التمييز بين شكلين أساسيين من أشكال المشاركة في الحكم بناء على مستوى المشاركة وهما:

i- المشاركة في الولاية العظمى (الإمامة): وتعني مشاركة البغاة غيرهم في منصب الإمامة بأسلوب أو بآخر مثل شغل منصب الإمامة بهيئة مشتركة من البغاة وغيرهم على غرار ما يعرف بمجالس الرئاسة.

ii- المشاركة في الولاية الصغرى: وتعني مشاركة البغاة في السلطة في ما دون منصب الولاية العظمى، والذي ينفرد بشغله غيرهم . وتشمل الولاية الصغرى كل ما دون الإمامة أو الرئاسة من مناصب كرئاسة الوزراء والوزارة وغيرهما.

وبقدر ما كانت رغبة البغاة في ولاية السلطة أو إجراء تعديل فيها هي الدافع الأساسي لحالة من حالات البغي تعتبر الاستجابة لتلك الرغبة بالموافقة على شكل من أشكال ولاية البغاة للسلطة أو إجراء التعديل المطلوب فيها عاملا مساعدا، وربما شرطا ضروريا أو حتى كافيا، لحسم تلك الحالة من حالات البغي صلحا. ومن غير المستبعد أن يذهب البعض إلى ترجيح أو تفضيل خيار الموافقة على تمكين البغاة من ولاية السلطة صلحا، على خيار الاقتتال معهم، في حسم أو حل مثل هذه الحالة من حالات البغي .

وفي ضوء ما تمهد من أن الشرع لا يترك قرارات الصلح كليا للتقديرات الشخصية، فإن احتمال ترجيح البعض للصلح على القتال في الحالة المذكورة

يستدعي الرجوع إلى التوجيهات الشرعية ذات الصلة بتمكين البغاة من السلطة لمعرفة ما إذا كانت تلك التوجيهات تقر أم ترفض خيار تمكين البغاة من السلطة؛ صلحا. ولم أقف في ما تيسر لي من مراجع على معالجة فقهية مباشرة لحكم تمكين البغاة من السلطة وربما لا تتوافر مثل هذه المعالجة أصلا في المصنفات الفقهية القديمة نظرا لما يبدو من أن فقهاءنا الأوائل لم يعنوا كثيرا ببيان حكم تمكين البغاة من السلطة صلحاً.

وتأسيسا على ما تمهد من هذه الدراسة يمكن القول أن أهم توجيهات أو أحكام الشرع ذات الصلة بتمكين البغاة من السلطة صلحا تتمثل في ما أوردناه سابقا عن ضوابط الصلح في الشرع وفي أحكام ولاية الإمامة. وبالعودة إلى ضوابط الصلح يتبين لنا أن الضابط ذا الصلة بحكم تمكين البغاة من السلطة صلحا هو ضابط الخلو من التحليل والتحريم، حيث أن حكم تمكين البغاة من السلطة صلحاً يتوقف على ما إذا كان في الصلح مع البغاة على أساس تمكينهم من السلطة تحليل لحرام أم لا .

وبالنظر في أحكام ولاية السلطة في الإسلام، وخاصة أحكام (شروط وطرق) ولاية الإمامة، في ضوء ما أوردنا سابقا عن حكم البغاة والصلح معهم، يتضح أن ولاية البغاة للسلطة يمكن أن تواجه أو تثير اعتراضات أو إشكالات فقهية بعضها أساسية تتعلق بحكم مبدأ ولاية البغاة للسلطة وبعضها فرعية تتعلق بحكم صيغ وأشكال ولايتهم للسلطة. ونتناول في ما يلي كلا النوعين من الاشكالات أو الاعتراضات في مطلبين متتالين .

المطلب الأول

مبدأ ولاية البغاة السلطة

لعل أهم مسألتين فقهيتين أساسيتين يثيرهما مبدأ ولاية البغاة للسلطة هما:

- صلاحية البغاة للولاية العامة.
- مشروعية طريقة وصول البغاة للولاية العامة.

ونتناول في ما يلي المسألتين المذكورتين .

الفرع الأول

صلاحية البغاة للولاية العامة

تُعتبر الولاية العظمى (الإمامة) أهم وأعلا ولاية عامة من منظور الشرع، وهو ما جعل الفقهاء يتشددون في شروط ولايتها بحيث إن من استوفاها كلها يكون بالضرورة مستوفيا لشروط ما دونها من الولايات العامة. ومع أن مجموع

الشروط التي اشترطها الفقهاء لولاية الإمامة تشكل، نظريا، قائمة طويلة[1]، إلا أن ما يدور حول تلك الشروط من خلافات فقهية تجعلها تتضاءل عند كثير من الفقهاء لتنحصر عمليا في شرطي الإسلام والتكليف ويتضاءل أكثر عند البعض بحيث لا تزيد في بعض الحالات عن شرط واحد هو شرط الإسلام.

وقد اتضح مما ورد سابقا عن حكم البغاة أنه ليس في أقوال جمهور الفقهاء ما يشكك في استيفاء البغاة المسلمين لشرطي الإسلام والتكليف. ويكفي ذلك لترجيح ثبوت صلاحية البغاة للولاية العظمى على الأقل عند كل من تصح عندهم ولاية الإمامة ممن يتوافر له شرطي الإسلام والتكليف. وإن كان بعض الفقهاء نفوا الإسلام عن البغاة فإن هؤلاء، كما سبق القول، لا يمثلون سوى أقلية قليلة من الفقهاء وأن حججهم بائنة الضعف.

وإذا ما تجاوزنا احتمال الاعتراض على صلاحية البغاة للولاية العظمى تأسيسا على القول بكفرهم، لضعف هذا القول، يتمثل المصدر الآخر المحتمل للاعتراض في قول بعض الفقهاء بفسق البغاة وما يعنيه ذلك من افتقار البغاة للعدل الذي يشترطه البعض للولاية العظمى. وليس من العسير تبين ضعف مثل هذا الاعتراض أيضا من المنظور الفقهي إذا ما أخذنا في الاعتبار أن:

1- هناك خلاف فقهي في اشتراط العدالة في ولاية الولاية العظمى. وقد صرح بعض الفقهاء بصلاحية الفاسق للإمامة ومنهم ابن الهمام رحمه الله والذي

(1) تشمل هذه القائمة: شروط صلاحية وتتكون من صفات غير مكتسبة مثل الذكورة والبلوغ والعقل وسلامة الحواس والأعضاء والحياة والنسب والعصمة وصفات مكتسبة مثل الإسلام والعدالة والعلم وحسن الرأي والتدبير والأفضلية والشجاعة وصفات شبه مكتسبة مثل الحرية واستقلالية التصرف. وشروط طرق الولاية وتتحدد بطرق معينة بعضها شوروية= مثل طريقة أهل الحل والعقد وطريقة الجمهور وبعضها غير شوروية مثل طريقة الاستخلاف وطريقة القهر والدعوة وطريقة النص وطريقة الوراثة وشروط إجرائية وتضم السبق في ولاية المنصب، والقبول بالمنصب والبيعة والإشهاد.

يقول "الفاسق يصلح للولاية الكبرى"[1] وأورد القرافي رحمه الله "ولم يشترط بعضهم في الإمامة العظمى العدالة لغلبة الفسوق على ولاتها"[2].

2- فسق البغاة أيضا محل خلاف فقهي. وقد لا يمثل القول بفسقهم، كما سبق الذكر موقف جمهور الفقهاء.

3- بالرغم من أن البعض قد أطلقوا القول بأن الفسق مانع من انعقاد الإمامة إلا أن البعض الآخر من الفقهاء قد حرصوا، كما أورد الماوردي رحمه الله، على التمييز بين نوعين من الفسق هما فسق الجوارح أي الفسق الناشئ عن ارتكاب المعاصي لشهوة، وفسق الاعتقاد أو التأويل وهو الفسق الناشئ عن ارتكاب المعاصي عن اعتقاد أو تأويل بأنها ليست معاصي. وأبان هؤلاء الفقهاء بأن فسق الجوارح مانع من انعقاد الإمامة "فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها"[3] بينما اختلفوا في فسق التأويل حيث ذهب بعضهم إلى أنه "لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج بها منها كما لا يمنع من ولاية القضاء أو جواز الشهادة"[4]. ومن الواضح أنه بموجب هذا الرأي الفقهي لا يعتبر البغي مانعا من الصلاحية للإمامة بالضرورة حتى مع القول بأن البغي فسق وأن الفسق قد يمنع من الإمامة لأن ما هو سائد في الفقه من اشتراط التأويل في البغي يعنى أن البغي إن كان فسقا فهو فسق تأويل لا يمنع من انعقاد الإمامة.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن البغي ليس كفرا ولا فسوقا وإنما هو مجرد خطأ وقد يكون خطأً عن اجتهاد ينتفي أي اعتراض محتمل لصلاحية البغاة لولاية الإمامة بناءً على القول بكفر البغاة أو فسقهم.

---

(1) ابن همام: فتح القدير.11/3.

(2) القرافي : الفروق 4/ 34.

(3) الماوردي : قتال أهل البغي ص 17.

(4) الماوردي: قتال أهل البغي ص 17.

وفي ما عدا الكفر والفسق لا أعرف صفة أخرى قد تلزم أشخاص البغاة، نتيجة لبغيهم، وتصلح للاحتجاج بها لمنع صلاحية البغاة للولاية العظمى. ويرجح ذلك القول بأنه ليس للبغاة صفة لازمة تستلزم الجزم بعدم صلاحيتهم للولاية العظمى.

وإذا ترجح بذلك أنه ليس في البغي في حد ذاته ما يحيل البغاة غير مؤهلين كأشخاص لولاية الولاية العظمى فمن باب أولى أن لا يكون فيه ما يجردهم كأشخاص من الأهلية للولاية الصغرى.

الفرع الثاني

مشروعية طريقة وصول البغاة للولاية العامة

كان ما سبق عن صلاحية البغاة للولاية العامة من حيث توافر الشروط الشخصية للصلاحية، وانتفاء الموانع الشخصية منها. على أن من المتصور أنه حتى وإن توافرت أو ترجحت صلاحية البغاة، كأشخاص، للولاية العامة يبقى قائماً احتمال الاعتراض على مشروعية ولايتهم لها تأسيساً على عدم مشروعية طريقة وصولهم لها. فالبغاة يسعون للولاية العامة عن طريق البغي.

والبغي كطريقة للوصول إلى الولاية العامة، يتضمن عنصرين مثيرين للخلاف الفقهي وهما طلب الولاية واستخدام القوة في طلب الولاية.

طلب الولاية العامة:

كثيراً ما يكون الدافع الأساسي وراء البغي على الأئمة هو الرغبة في الولاية أي الوصول للسلطة أو إجراء تعديل فيها. وسواء أخفى البغاة هذه الرغبة بإثارة قضايا أو شعارات أخرى أو عبروا عنها صراحة بالإعلان عن سعيهم للاستيلاء على الولاية، يعتبر البغي المدفوع بهذه الرغبة طلباً للولاية وحرصاً عليها.

وقد ورد في الشرع النهي عن طلب الولاية والحرص عليها كما في حديث "لا تسأل الإمارة "[1] والذي يقول الشوكاني رحمه الله في شرحه "يدخل في

---

(1) البخاري : 13/ 110 ومسلم برقم 1652.

لفظ الإمارة الإمارة العظمى وهي الخلافة والصغرى وهي الولاية على بعض البلاد"[1]. وورد في الشرع أيضا ما يفيد النهي عن تقليد الولاية لمن يطلبها مثل حديث (إنا لا نولي هذا العمل أحدا يسأله أو أحدا حرص عليه)[2]، وقد علق الشوكاني رحمه الله على هذا الحديث قائلا "إنه يدل على عدم جواز تولية من أراد العمل وحرص عليه"[3] .وبناء على النصوص السابقة وأمثالها أكد أكثر الفقهاء على أن طلب الولاية ممنوع عموما، وأن طالب الولاية يضع نفسه موضع التهمة والجرح في أهليته للولاية. يقول الكاساني رحمه الله "الطالب يكون متهما"[4]، ويقول الماوردي رحمه الله "وصار بالطلب مجروحا"[5] . وبنوا على ذلك منع تقليد طالب الولاية ، على أنه يلاحظ على هذا المنع :

1- وإن كان الأصل الذي يؤكد عليه الفقه عموما هو ذم طلب الولاية العامة إلا أن من الفقهاء من صرحوا بأن طلب الولاية قد يكون أمرا مشروعا، ومن هؤلاء ابن المظفر رحمه الله والذي يقول "طلب القضاء والدخول فيه على أقسام خمسة"[6] ويعني أن طلب ولاية القضاء يتراوح حكمه بين الوجوب والحرمة والندب والكراهية والإباحة . وقد أورد الماوردي رحمه الله حالة رأى أن طلب ولاية القضاء فيها يكون أمرا مباحا أو أمرا مستحبا "والحالة الثالثة أن لا يكون في القضاء ناظر وهو خال من وال عليه، فيراعى حالة من طلبه فإن كان لحاجته إلى رزق القضاء المستحق في بيت المال كان طلبه مباحا، وإن كان لرغبة في إقامة الحق وخوفه أن يتعرض له غير المستحق كان طلبا مستحبا"[7]. ومثل فقهاء لوجوب طلب الولاية بحالة تعين وجوب تقلد ولاية ما على شخص ما لكونه الوحيد الذي يصلح لها

(1) الشوكاني : نيل الاوطار 8/ 160.
(2) البخاري 13/ 112 ومسلم برقم 3/ 1456.
(3) الشوكاني : نيل الأوطار 4/ 272.
(4) الكاساني : بدائع الصنائع 7/ 3.
(5) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 74.
(6) مظفر : البيان الشافي 4/ 426.
(7) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 74.

ويقدر عليها حيث أوجبوا عليه طلبها إن لم يقلّد بدون طلب. ويقول الجويني رحمه الله في وجوب طلب ولاية الإمامة لمن تعين عليه تقلدها "إن الذي تفرد بالاستحقاق يجب عليه أن ينهض للدعاء إلى نفسه والتسبب إلى تحصيل الطاعة والانتهاض لمنصب الإمامة"[1]. وقد أكد بعض الفقهاء أن طلب الإمامة ليس مكروهاً مطلقاً، حيث يقول الماوردي رحمه الله "وليس طلب الإمامة مكروهاً فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب"[2]، وذهب النووي رحمه الله إلى "أن طلب الخلافة ليس مكروهاً"[3] عند الجمهور . ومعلوم أن بعض الفقهاء أوردوا طريقة الدعوة للنفس، على ما فيها من طلب للولاية، ضمن الطرق المشروعة لانعقاد الإمامة.

2- المنع من تقليد الولاية لطالبها لا يستلزم بطلان تقليدها لطالبها أي أنه إذا ما تم تقليد طالب الولاية صحت ولايته وذلك ما يشير إليه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم "من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوره فله الجنة ومن غلب جوره عدله فله النار"[4]، فهذا الحديث يثبت الأجر أو الجنة لمن تقلد القضاء عن طلب ولو كانت الولاية تبطل بتقلدها عن طلب، لما أثبت الحديث الأجر. وقد ذكر بعض الفقهاء صراحة على عدم بطلان ولاية من يتقلد ولاية ما عن طلب. يقول الكاساني رحمه الله "أما ترك الطلب فليس بشرط لجواز التقليد بالإجماع فيجوز تقليد الطالب بلا خلاف لأنه يقدر على القضاء بحق"[5].

ويستفاد مما سبق أن تمكين الباغي أو تمكنه من السلطة أو من ولاية ما لا يستلزم بطلان سلطته أو ولايته بسبب طلبه لها.

---

(1) الجويني: الغياثي ص 323.
(2) الماوردي: الأحكام السلطانية 71.
(3) النووي: روضة الطالبين 10/ 46.
(4) أبو داود: برقم 3575.
(5) الكاساني : بدائع 7/ 3 .

استخدام القوة :

وفقاً للمفهوم الفقهي للبغي يعتبر استخدام القوة عنصراً أساسياً من عناصر البغي. وقد لا يكون هناك نص شرعي مباشر ينهى صراحة عن تقليد الولاية لمن يسعى لها بالقوة، ولكن إذا أخذنا في الاعتبار أن السعي للولاية بالقوة ينطوي بالضرورة على طلب للولاية "بالقوة " يتعين الإقرار بأن النصوص السابقة والتي تنهى عن تقليد الولاية لطالبها تنهى أيضا، ومن باب أولى، عن تقليد الولاية لمن يطلبها بالقوة. كذلك وردت نصوص في السنة تقضي بأن حكم من طلب الولاية بالقوة هو ضرب عنقه وذلك مثل قول الرسول صلى الله عليه وسلم "فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"[1] وسواء كان ضرب العنق كناية عن القتال أو القتل يبقى واضحا أن الحديث يقتضي منع تقليد طالب الولاية العامة بالقوة.

إذن فالشرع ينهى، على الأقل ضمنيا، عن تقليد الولاية العامة لمن يطلبها باستخدام القوة.

على أنه يبدو من أقوال الفقهاء أن، على الأقل، بعضهم لا يرون أن النهي عن تقليد الولاية العامة لمن يطلبها باستخدام القوة نهي مطلق أو جازم.

فقد أقر بعض الفقهاء، صراحة، ولاية الإمامة عن طريق الدعوة رغم ما هو معلوم من أن طريقة الدعوة تتضمن استخدام القوة في طلب الولاية. ولا يخفى أن في إقرار مشروعية ولاية الإمامة عن طريق الدعوة أو الخروج إقرار بمشروعية اللجوء إلى القوة في طلب الولاية العامة .

وقد يصح القول بأن جمهور الفقهاء لم يوردوا -صراحة- طريقة الدعوة أو الخروج ضمن طرق ثبوت أو ولاية الإمامة، بيد أن من المعلوم أن جمهور الفقهاء يثبتون إمامة الغلبة مع أنها إمامة قائمة على استخدام القوة المسلحة في طلب الولاية. ولعله ليس دقيقاً الفهم السائد بأن إمامة الغلبة لا تثبت عند جمهور الفقهاء إلا للضرورة؛ أي بمعنى أن الأصل في إمامة الغلبة عند الفقهاء هو الحظر

(1) مسلم : برقم 1844.

أو عدم الثبوت، وإنما تثبت استثناء بحكم الضرورة المتمثلة في خوف الفتنة التي تترتب عادة على مقاومة إمامة المتغلب.

والذي يبدو من التأمل في أقوال الفقهاء أن الكثيرين منهم يثبتون إمامة الغلبة أصالة أو ابتداء تماما كما تثبت -عندهم- إمامة البيعة أو العهد. ولا يتحول ثبوت إمامة الغلبة عندهم من ثبوت الأصالة إلى ثبوت الضرورة إلا إذا وُجد سبب لذلك، كأن يكون المتغلب غير مستوف لمؤهلات أو شروط الإمامة أو - عند البعض - يكون المغلوب إماما ببيعة. ومن الأقوال الفقهية العديدة التي تشير إلى ذلك قول النووي رحمه الله "إذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة وقهر الناس بشوكته وجنوده انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين فإن لم يكن جامعا للشرائط بأن يكون فاسقا أو جاهلا فوجهان أصحهما انعقادها لما ذكرناه وإن كان عاصيا بفعله"[1] .

وما يعنينا هنا من أن إمامة الغلبة قد تثبت عند الفقهاء أصالة أو ابتداء هو ما فيه من إقرار ضمني من أن استخدام القوة لا يخل بالضرورة بثبوت الإمامة أصالة. ولا يقدح في ذلك ما أورده بعض الفقهاء من شروط لثبوت إمامة الغلبة أصالة، إذ أن من المعلوم أن الاشتراط، إن صح، لا يلغي المشروط فيه بقدر ما يثبته.

وإذا بدا راجحا من مجمل ما تقدم أن بعض، وربما جمهور، الفقهاء يرون أنه ليس في البغي في حد ذاته ما يُبطل أهلية البغاة لولاية الإمامة و لا يرون في اللجوء إلى القوة المسلحة، سواء باستخدامها فعلا أو بالتهديد باستخدامها، في طلب الإمامة ما يمنع أو حتى يقدح بالضرورة في ثبوت إمامة طالب الإمامة بالقوة ثبوت أصالة، ترجح القول بأن الأحكام الفقهية السائدة في التراث الفقهي لا تستلزم بطلان إمامة البغاة. وإذا صح ذلك لا يعد هناك من هذا الجانب مانع فقهي من أن يتصالح أهل العدل مع البغاة على إنهاء البغي على أساس تمكين البغاة من الولاية العامة.

---

(1) النووي : روضة الطالبين 10 / 60.

المطلب الثاني

إشكالات ولاية البغاة السلطة

تبين مما سبق صلاحية البغاة للولاية العامة من حيث المبدأ. بيد أن مجرد الصلاحية للولاية العامة عموما لا تمنع احتمال بروز أو وجود إشكاليات أخرى فرعية تثيرها ملابسات أو متطلبات بعض أشكال أو أنواع الولاية التي قد يطلبها البغاة أو تُعرض عليهم بهدف إنهاء البغي صلحا. وعلى النقيض من الإشكاليات الأساسية التي تناولناها آنفا فإن هذه الإشكاليات الفرعية ليس مصدرها البغي أو البغاة مباشرة بقدر ما أنها تعود إلى طبيعة أو شكل الولاية محل النظر. ولذلك فإن هذه الإشكاليات الفرعية كما يمكن أن تواجه حالة الصلح مع البغاة يمكن أن تواجه أيضا غيرها من الحالات مثل حالة التطوير السياسي والإداري للدولة الإسلامية، أو حالة تبني نظام التعددية السياسية أو الحزبية أو... إلخ.

وبالعودة إلى ما سبق ذكرها من الصيغ والأشكال المحتملة لولاية البغاة للسلطة صلحا نجد أن أهم الإشكاليات أو المسائل التي يمكن أن تنجم عنها تتمثل في : -

1- مسألة المشاركة في الإمامة ويثيرها احتمال التصالح مع البغاة على أساس إقرار أو قبول مشاركتهم في الولاية العظمى.

2- مسألة إخلاء منصب الإمام: ويثيرها احتمال التصالح مع البغاة على أساس إقرار أو قبول انفرادهم بالسلطة -دون الإمام القائم- في كل إقليم الدولة الإسلامية.

3- مسألة تقرير المصير (أو تعددية الأئمة والدولة الإسلامية): ويثيرها احتمال التصالح مع البغاة على أساس إقرار أو قبول انفرادهم في بعض إقليم الدولة الإسلامية.

الفرع الأول

المشاركة في الإمامة

قد يكون من مطالب البغاة أو من شروط تنازلهم أو إثنائهم عن بعض مطالبهم الأخرى، كالانفصال، المشاركة في الولاية العظمى (الإمامة) على قدم المساواة مع الإمام أو النظام القائم. ومن المتصور أن تأخذ هذه المشاركة احدى صورتين أو مزيجاً منهما، وهما:

- المشاركة الدورية: وتعني المشاركة في تداول منصب الإمامة بشكل دوري. وأيا كانت الترتيبات المحتملة لمثل هذه المشاركة الدورية فإنها تستلزم تحديد مدة ولاية الإمامة بفترات أو دورات زمنية محددة، يتولى الإمامة في كل منها شخص (طبيعي) واحد . ولعل أهم إشكال فقهي تثيره هذه الصورة من المشاركة، بالنظر إلى فقه الإمامة الموروث، هو ما مدى مشروعية تحديد فترة ولاية الشخص لمنصب الإمامة بمدة محددة؟
- المشاركة الجماعية: وفيها يتم شغل منصب الإمامة في آن واحد من قبل أكثر من فرد واحد يشكلان أو يشكلون هيئة إمامة تتولى إدارة مهام الإمام (كشخص معنوي واحد). وفي ضوء ما هو سائد في التراث الفقهي من تصوير الإمام على أنه شخص طبيعي فرد، يبدو أن أهم إشكال فقهي تثيره هذه الصورة من المشاركة هو ما مدى مشروعية جماعية الإمامة؟

ونتناول فيما يلي الإشكالين المذكورين واللذين تثيرهما المشاركة في الإمامة سواء من قبل البغاة أو غيرهم:

تحديد مدة ولاية الإمامة:

يبدو أن فقهاءنا الأوائل ربما لم يتطرقوا بشكل مباشر لمسألة تحديد مدة ولاية الإمامة، إذ لم أقف بهذا الخصوص على أي قول صريح يمنع أو يجيز تحديد مدة ولاية الإمامة. ومع ذلك هناك مؤشرات على أن الفقهاء اعتبروا ولاية الإمامة ولاية مدى الحياة(1).

وقد يقال أن ما ذهب إليه بعض الفقهاء من ثبوت إمامة المتفرد تلقائيا، وعدم جواز إقالة أو استقالة الإمام إلا لأسباب شرعية معينة -لم يذكروا بينها انتهاء مدة الولاية المحددة- يوحي بأنه إذا ما ثبتت الإمامة بتوافر شروطها فإنه لا بدء فترة هذه الإمامة ولا متى تنتهي أو لا تنتهي هذه الفترة تتحدد بإرادة الإمام أو بإرادة الأمة الإسلامية، أي أنه ليس لأي منهما سلطة أو اختصاص تحديد مدة ولاية الإمامة.

وبالنظر إلى ما جرى عليه العرف والممارسة العملية في عهد الصحابة من استمرار الإمام في إمامته مدى حياته، قد يعنّ للبعض اعتبار ذلك إجماعا من الصحابة على أن بيعة الإمامة هي بيعة مدى الحياة وهو ما يعني عدم جواز تحديد مدة ولاية الإمامة.

ولا يخفى ضعف دلالة الحجج المتقدمة على عدم جواز تحديد مدة ولاية الإمامة.فالمقدمات أو الأقوال الفقهية المشار إليها آنفا على أنها تقتضي ضمنا عدم جواز تحديد مدة ولاية الإمامة ليست محل إجماع فقهي ولا تسندها أدلة شرعية كافية، وعلى سبيل المثال فإن جمهور الفقهاء لا يثبتون الإمامة بمجرد التفرد أو الأفضلية، ولعل أكثرهم لا يحرمون استقالة الإمام يقول الجويني عن الإمام "لا يمتنع أن يخلع نفسه"(2) ويقول الماوردي "إذا خلع الخليفة نفسه انتقلت إلى ولي عهده وقام خلعه مقام موته"(3). وبالمثل لا يلزم عن القول بعدم جواز استقالة

---

(1) وذلك هو ما خرج به بعض الكتاب المعاصرين. يقول د. الخالدي (في معالم الخلافة ص299) "في الإسلام يتولى الخليفة منصبه بالبيعة مدى الحياة ما دام ملتزما بشروطه".

(2) الجويني: الغياثي ص129

(3) الماوردي: الأحكام السلطانية ص11

أو إقالة الإمام إلا لأسباب شرعية معينة منع مشروعية تحديد مدة ولايــة الإمامـة لإمكان الجمع بينهما.

وأما ما جرى في عهد الصحابة من تعارف علــى اسـتمرار الإمـام في إمامتـه مدى حياته فقد لا يدل على أكثر من أن عدم تحديد مدة الولايــة أمـر مشـروع وليس له أية دلالة قاطعــة علــى عــدم مشـروعية تحديـد مـدة الولايـة حيـث إن مشروعية عدم التحديد لا تمنع مشروعية التحديد أيضا.

والأرجح أنه طالما أن البيان الشرعي يجعل أمر الإمامة أو شغلها من المســائل الشوروية المتروكة للأمــة الإســلامية (وأمرهـم شـورى بينـهم)[1]، ولم يـرد نـص شرعي يحظر صراحة على الأمة الإسلامية تحديد مــدة ولايــة الإمامــة، لا ينبغـي حرمان الأمة الإسلامية من حق تحديــد مـدة ولايــة الإمامــة، لاجتـهادات فقهيـة فردية تنزع إلى عدم إقرار هذا الحق.

جماعية الإمام

مثــل مســألة تحديـد مـدة ولايــة الإمامــة لم تحـظ مسـألة جماعيـة الإمامـــة بالاهتمام أو التنظير الفقهي الكافي. ولم أقف بهذا الصدد على قول فقهي يصرح بعدم جواز اشتراك جماعة في ولاية منصب الإمامة سوى قول الماوردي رحمه الله "إن الإمامة لا يجوز الاشتراك فيها "[2]. ولم يستدل الماوردي رحمه الله لهذا القول بأدلة معينة، ولا أعرف نصا شرعيا ربما كان سيستدل به المــاوردي رحمـه الله أو غيره من الفقهاء لو أنهم تطرقوا للاستدلال على عدم جواز الاشـتراك في الإمامـة سوى الحديث القائل "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمـروا أحدهـم"[3]. حيـث قـد يحتج البعض بأن مفهوم المخالفة للفظ (أحد) يقتضي عدم جواز نصب أكـثر مـن شخص واحد في منصب الإمارة. وما لا يجوز في الإمارة لا يجـوز في الإمامـة لكونـها إمارة (إمارة عظمى).

(1) سورة الشورى – 38.
(2) الماوردي : الأحكام السلطانية ص 9.
(3) أبو داؤد 3/ 81 ، برقم 2608 .

وقد يُحتج لعدم جواز تقليد الإمامة لجماعة بما جرى العمل عليه في عهد الصحابة من تقليد ولاية الإمامة لأفراد وليس لجماعة. كذلك قد يحتج له بالسلبيات العملية التي تصاحب أو تلازم تقليد الإمامة لجماعة وليس لفرد واحد.

ولا يخفى ضعف الاستدلال بالحديث المذكور للقول بلزوم شغل منصب الإمامة بفرد واحد فقط. فالاستدلال المذكور أولا -قائم على دليل مفهوم المخالفة وهو دليل مختلف على حجيته و- ثانياً- لا يلزم من التسليم بحجية مفهوم المخالفة أن الحديث المذكور دليل على عدم جواز شغل منصب الإمامة إلا من قبل فرد واحد، و ذلك لاعتبارين أولهما هو أن لفظ أحد يرد لغة وشرعا للدلالة على الواحد والجمع على السواء. وقد ورد في مختار الصحاح عن لفظ أحد أنه "اسم لمن يعقل يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنث"[1]. ولذلك لا يصح القول بأن - مثلا - قوله تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فاجره)[2] يمنع إجارة الجماعة بدليل مفهوم المخالفة للفظ أحد الوارد في الآية.

وثاني الاعتبارين هو أنه وإن كان لا بد من إعمال مفهوم المخالفة في نص الحديث المذكور فلا يلزم إعماله في لفظ أحد فقط دون لفظ ثلاثة. وتطبيق مفهوم المخالفة على لفظ ثلاثة يستلزم تقييد كون الأمير فردا واحدا بأن تكون الجماعة التي تؤمره ثلاثة فقط، أما إن كان عدد أعضاء الجماعة مخالفا للثلاثة، كما في حالة الأمة، فلا يلزم النص أن يكون أميرها فردا واحدا .

أما الاحتجاج بفعل الصحابة فقد سبق التوضيح بأن فعل الصحابة قد لا يدل على أكثر من أن الفعل المأتي من قبلهم مشروع وليس له دلالة قطعية على عدم مشروعية غيره .

وهكذا لا يبدو أن هناك دليلاً نقلياً صريحاً يحظر جماعية الإمامة، أما الحجج العقلية المناهضة لجماعية الإمامة و، في المقابل، الحجج المؤيدة لها، فلعل

(1) الرازي: مختار الصحاح ، مادة أحد .

(2) سورة التوبة- 6.

الأسلم والأصح هو أن يترك أمر تقديرها وتقييمـها للجهـة المعنيـة، أعـني الأمـة الإسلامية أو الشعب المسلم ليقرر فيها حسب ظروفه وملابساته.

وإذا ما ترجح مما تقـدم مشـروعية جماعيـة الإمامـة كمـا ترجحـت سـابقا مشروعية تحديد مدة ولاية الإمامـة ترجحـت مشـروعية المشـاركة في الإمامـة و، بالتالي، لا يعد هناك مانع شرعي أو فقهي مـن إجـراء الصلـح مـع البغـاة علـى أساس تمكينهم من المشاركة في الولاية العظمى أو ما دونها من الولايـات العامـة الصغرى، سواء اتخذت هذه المشاركة شـكل التـداول الـدوري للولايـة أو شـكل جماعية الولاية.

الفرع الثاني

إخلاء منصب الإمامة

قد لا يرضى البغاة بإنهاء البغي مقابل عرض المشاركة في الولاية العامة، ويصروا على مطلب انفرادهم بالولاية العامة، وخاصة الإمامة، في الدولة الإسلامية. ومن الواضح أن تمكن أو تمكين البغاة من الانفراد بمنصب الإمامة على كل إقليم من الدولة الإسلامية لا يمكن أن يتم إلا بإخلاء منصب الإمامة ممن يشغله.

ولا يخلو منصب الإمامة إلا لسبب قاهر كالوفاة، أو ملزم شرعا كفقد شرط من شروط استمرارية الإمامة كالإسلام، أو سبب إرادي كاستقالة الإمام أو إقالته. ولا يثير خلو المنصب لسبب قاهر أو ملزم شرعا أية إشكالية تتعلق بتمكين البغاة من ولاية الإمامة إلا إذا كان هذا السبب من فعل البغاة. وما يثير اشكالا فقهيا هو إخلاء منصب الإمامة بسبب أو قرار إرادي كالإقالة أو الاستقالة لتمكين البغاة من الانفراد بمنصب الإمامة. فقد منع بعض الفقهاء جواز الاستقالة كما منعوا جواز الإقالة إلا لأسباب شرعية معينة، وفي المقابل ذهب البعض إلى جواز الاستقالة.

ويستفاد من المراجع الفقهية أن جمهور الفقهاء يجيزون إقالة أو عزل الإمام من حيث المبدأ، ويستنتج من مجمل أقوالهم أن جواز العزل أو الإقالة يخضع لضابطين هما:

1- وجود سبب شرعي للإقالة: ويضم قائمة الأسباب الشرعية للإقالة الجنون والردة والفسق والمعجز من الخلل الحسي أو العضوي و... الخ .

2- أن لا تسبب الإقالة فتنة أو ضررا أكبر من عدمها.

ولم تتضمن القائمة الفقهية لأسباب إقالة الإمام ذكرا صريحا للبغي أو الصلح مع البغاة. ولكن ذلك قد لا يعد دليلا كافيا على وجود إجماع أو حتى اتفاق فقهي على عدم جواز إقالة الإمام تحقيقا للصلح مع البغاة. ومما يمكن ذكره بهذا الخصوص:

1- القائمة الفقهية للأسباب الشرعية لإقالة الإمام ليست محل إجماع بل هي قائمة خلافية تختلف مكوناتها من فقيه لآخر نظرا لعدم توافر أدلة نقلية قطعية تحدد هذه المكونات. والأصل في ما يُعتبر قائمة اجتهادية أن تكون قابلة للزيادة والنقصان والتبديل مع اختلاف الاجتهاد باختلاف الظروف الزمانية والمكانية. وإذا ما تقررت قابلية القائمة المذكورة لإضافة أسباب جديدة، ولم يثبت وجود أي دليل نقلي يمنع إقالة الإمام لأجل تحقيق صلح مع البغاة لا يعد هناك مبرر كاف لحرمان الأمة الإسلامية من خيار إقالة الإمام إذا ما تبين لها في ظرف ما أن أفضل ما يمكن أن يتم به واجب الإصلاح بين الإمام والبغاة هو إقالة الإمام .

2- ذات المنطق الفقهي الذي جعل الفقهاء يرهنون إقالة الإمام بتقدير ما قد يترتب عليها من فتنة، وبحيث تُمنع الإقالة إن كانت ستقود إلى فتنة ولو توافر سبب شرعي للإقالة، يقضي بإقالة الإمام ولو لغير ما ذكرها الفقهاء من أسباب شرعية إذا ما اتضح أن عدم الإقالة يمكن أن يقود إلى فتنة أكبر كما في بعض حالات البغي.

3- حتى لو افترضنا أن ما تقدم عن إمكان تفويض الأمة الإسلامية للاجتهاد في إقالة الإمام إذا ما اقتضاها واجب الإصلاح لبعض حالات البغي، غير مقبول من المنظور الفقهي السائد، هناك أحكام تتعلق بإقالة أو استقالة

الإمام يقرها الفقه السائد وتتيح إقالة الإمام إذا ما اقتضاها تحقيق الصلح مع البغاة. ومن تلك الأحكام:-

أ- قد يتزامن البغي مع بعض ما أورده الفقه من أسباب شرعية للإقالة، كفقدان العقل وقد تكون بعض هذه الأسباب، مثل الظلم و الخلل العضوي أو الحسي المعجز، هي نفسها سبب البغي. والأرجح أنه متى ما صادف أن كان سبب البغي أحد الأسباب المتيحة شرعا لإقالة الإمام لا تَعُد مسألة مشروعية إخلاء منصب الإمام تشكل عائقا فقهياً أمام خيار إنهاء البغي على أساس تمكين البغاة من منصب الإمامة.

ب - أجاز بعض الفقهاء أن يستقيل الإمام بدون سبب محدد، يقول الجويني رحمه الله "وخلع الإمام نفسه من غير سبب محتمل أيضا[1] . ويتيح مثل هذا الرأي إمكان استقالة الإمام، أو إقالته بموافقته، في سبيل تأمين إنهاء البغي والوصول للصلح مع البغاة.

4- مما يُستأنس به في جواز إقالة الإمام في سبيل إنهاء البغي صلحا قبول الإمام علي، ومن كان معه من الصحابة رحمهم الله بمبدأ احتمال إقالة الإمام من خلال قبولهم بالتحكيم استجابة لاشتراط البغاة ذلك لوقف القتال. ويدعم جواز استقالة الإمام قيام الإمام الحسن بن علي، رحمهما الله، بإقالة نفسه من الإمامة والتنازل عنها بغية تحقيق صلح مع البغاة على أساس انفرادهم بالإمامة. وإذا أخذنا بالاعتبار أن هذا الصلح، كما سبق الذكر، قد حظى، مسبقا، بمباركة وإقرار الرسول صلى الله عليه وسلم جاز اعتبار ذلك دليلا من السنة على جواز قبول الإمام بإخلاء منصب الإمامة بإقالة نفسه في سبيل إنهاء البغي والاصطلاح مع البغاة.

لعل مجمل ما سبق يرجح مشروعية إخلاء منصب الإمامة، استقالة أو إقالة، إذا ما رأت الأمة الإسلامية (الطرف المصلح) أن من المصلحة العامة إنهاء حالة من حالات البغي سلما على أساس تمكين البغاة من تولي منصب الإمامة.

---

(1) الجويني : الإرشاد، ص 426.

الفرع الثالث

تقرير المصير

قد لا يكون مطلب البغاة هو خلع الإمام القائم وإحلال أنفسهم محله أو مشاركته، أو غيره، الإمامة وإنما هو الاستقلال بإقليمهم عن كيان الدولة الإسلامية التي يشكلون جزءا منها . وإذا ما تمسكوا بعدم قبول أي صلح لا يؤمِّن لهم خيار الاستقلال بإقليمهم فإن مثل هذا المطلب يندرج ضمن ما يعرف في الأدبيات السياسية أو القانونية المعاصرة بمطلب (حق تقرير المصير).

ويعود الاهتمام المعاصر بالتنظير السياسي والقانوني لمبدأ تقرير المصير إلى أواسط القرن الماضي حيث بدأت المواثيق الدولية تتضمن النص على مبدأ تقرير المصير كحق معترف به دولياً لسائر الشعوب.

ومن التعريفات المعاصرة لحق تقرير المصير أنه "العمل على توفير الحرية الكاملة لكل قومية في أن تقرر مصيرها السياسي وإدارة شئونها الذاتية بعيدا عن الوصاية التي يمكن أن تمارس عليها من قبل أطراف دولية خارجية"[1] . ووفقا للاتجاهات النظرية الأكثر حماساً يتيح مفهوم تقرير المصير الحق للجماعات في خيار الانفصال عن الدولة الأم، سواء لإقامة دولة جديدة أو الانضمام إلى دولة أخرى، كما يتيح لها خيار البقاء ضمن الدولة الأم في إطار يؤمِّن لها وضعا خاصا.

---

(1) د. إسماعيل صبري : الاستراتيجية والسياسة الدولية (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1985 ط2) ، ص 24 .

وكيفما كان الخلاف على المستوى النظري حول تقرير المصير وشروط استحقاقه فإن السياسة الدولية العملية مالت غالباً إلى حصر حق تقرير المصير على الشعوب المستعمرة وتجنبت، باستثناء بعض الحالات، الدعوة الصريحة لحق تقرير المصير للقوميات في حالة أن يكون من شأن ذلك تجزئة أو تقسيم دولة قائمة. ومثلها مثل الحقوق العامة الأخرى لم يسلم حق تقرير المصير من حالات ومحاولات الاستغلال السلبي من قبل بعض القوى الدولية والإقليمية، بل وحتى بعض القوى القطرية (الوطنية) أحياناً.

ولعل من الطبيعي أن لا يؤثر عن فقهائنا الأوائل معالجة فقهية مباشرة وشاملة لموضوع تقرير المصير؛ وذلك نظراً لحداثة نشأته أو الاعتراف به كحق. ومع ذلك فإن من المعلوم أن فقهاءنا قد عالجوا بعض المسائل التي تتداخل أحكامها الفقهية مع أحكام الخيارات التي يتيحها حق تقرير المصير، ومن تلك المسائل قضايا الإمامة والدار والحكم والجهاد . ويفيد التأمل في أحكام هذه المسائل وجود تعارض بين بعضها وبعض ما يتيحه حق تقرير المصير من خيارات. ولعل أوضح، وربما أقوى، ما يكون هذا التعارض بين ما يتيحه حق تقرير المصير للشعوب من حق في خيار الانفصال عن الدولة الأم، سواء لتكوين دولة مستقلة أو الانضمام إلى دولة أخرى، وبين الحكم الفقهي الذي ينفي جواز تعدد الأئمة و،بالتالي، تعدد الدول الإسلامية.

ويتضح من المراجع الفقهية أن منع تعدد الأئمة أو الدول الإسلامية هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء صراحة أو ضمنا. وممن صرح من الفقهاء بعدم جواز تعدد الأئمة الإمام النووي رحمه الله "لا يجوز نصب إمامين في وقت واحد وإن تباعد إقليماهما"[1]، وابن حزم رحمه الله " لا يحل أن يكون في الدنيا إلا إمام واحد"[2]، والماوردي رحمه الله " لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد"[3].

---

(1) النووي : روضة الطالبين10 / 47 .

(2) ابن حزم : المحلي 9/ 360 .

(3) الماوردي : الأحكام السلطانية ص 9.

ويرد في سياق الاستدلال لعدم جواز تعدد الأئمة مجموعة من الأدلة والحجج منها:

أـ أدلة نقلية:

1- قول الرسول صلى الله عليه وسلم (إذا بويع الخليفتان فاقتلوا الآخر منهما)[1] ، وقوله (من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه)[2] وقوله (من بايع إماما فأعطاه صفقة يمينه وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر)[3].

وتكمن دلالة الأحاديث الثلاثة المذكورة على عدم جواز تعدد الأئمة في القول بأن إلزام هذه الأحاديث المسلمين بقتل الإمام الثاني أو المنازع للإمام القائم يستلزم عدم جواز نصبه إماما أو إقرار إمامته. ويبني المانعون لتعدد الأئمة على ذلك عدم جواز إقرار إمامة أي شخص في وجود إمام آخر.

2- قول الرسول صلى الله عليه وسلم (لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم)[4]. ويقول المحتجون بهذا الحديث وأمثاله أن مفهوم المخالفة لكلمة أحد في هذا الحديث هو عدم جواز نصب أكثر من أمير واحد للجماعة وبالتالي لا يجوز نصب أكثر من إمام واحد للأمة الإسلامية.

ب ـ سلوك الصحابة:

يعزز البعض استدلالهم لعدم جواز نصب إمامين بقول أبي بكر رحمه الله يوم السقيفة "لا يحل أن يكون للمسلمين أميران "[5]. وقد يشار بهذا الخصوص إلى ما جرت عليه الممارسة العملية في عهد الصحابة من الالتزام بنصب إمام

---

(1) مسلم : برقم 1853 .

(2) النسائي : 2 / 166 والبيهقي 168/8ومسلم 3/ 148.

(3) مسلم برقم 1844.

(4) مسلم 3/ 147.

(5) البيهقي : السنن الكبرى 8/ 145.

واحد للمسلمين. ويذكر بعض الفقهاء أن إيمان الصحابة بعدم جواز نصب إمامين كان هو السبب وراء القتال الذي نشب بين علي ومعاوية رحمهما الله. يقول خان زاده رحمه الله"وقد وقع قتال بين علي ومعاوية رضى الله عنهما ولو جاز إقامة إمامين لما أباح أحدهما دم الآخر، ولم يقل أحد من الصحابة أو التابعين ممن بايع بطرف أو لم يبايع وانتظر آخر أمرهما بجواز الصلح بينهما وإقامتهما معا"[1]. وتتردد نفس هذه الحجة التاريخية عند بعض الكتاب المحدثين[2].

ج- حجج عقلية:

علل بعض الفقهاء منع تعدد الأئمة بالآثار السلبية التي تصاحب مثل هذا التعدد، كالفتنة والتفرق، ومن ذلك قول النووي رحمه الله "ولا يجوز عقد الإمامين فأكثر ولو بأقاليم ولو تباعدت لما في ذلك من اختلاف الرأي وتفرق الشمل"[3]. ويشير ابن حزم رحمه الله إلى أن القول بجواز تعدد الأئمة يستلزم إقرار لا نهائية هذا التعدد لعدم وجود ضابط شرعي لحد التعدد؛ ومن شأن ذلك أن يشجع على قيام إمام في كل قرية ولا يخفي ما يترتب على ذلك من تشرذم الأمة والدولة الإسلامية وذهاب ريحها وقوتها.

وأهم الأدلة السابقة، من منظور هذه الدراسة الفقهية، هي الأدلة النقلية لأن كل ما لم يثبت بدليل نقلي لفظي قطعي يحتمل أن يكون محل اجتهاد

---

(1) خان زاده : أويس وفا بن محمد: منهاج اليقين شرح كتاب أدب الدنيا (الدار الكتب العلمية ، بيروت ، 1980) ص 234.

(2) يقول مثلا الدكتور السنهوري (في كتابه فقه الخلافة ص 145) "خلافة الإمام علي قدمت لنا سابقة في هذه المسألة ذلك أن الخليفة الراشد لم يقبل خروج جزء من دار الإسلام عن سلطته وبدون ذلك لا يمكن تبرير الحرب التي شنها علي أولا ضد طلحة والزبير وعائشة ثم ضد الخوارج وأخيرا ضد معاوية، لأن إعلان الحرب على جماعة المسلمين لا يبررها إلا المبدأ الشرعي بأن سلطة حكومة الخليفة الصحيح يجب أن تشمل جميع الأقاليم التي تضمها دار الإسلام" وانظر أيضا د. فؤاد النادي: موسوعة الفقه السياسي،الكتاب الأول ص181.

(3) النووي: مغني المحتاج 132/4

ويقبل اختلاف الرأي. وإذا كان من الواضح أن الحجج العقلية لا تعد من الأدلة النقلية فإن سلوك الصحابي أيضا لا يعد من وجهة نظر هذه الدراسة، من الأدلة النقلية اللفظية.

ومن بين الأدلة النقلية المذكورة تمثل الأحاديث الثلاثة الأولى أشهرها وربما أقواها حجة ودلالة على ما سيقت لإثباته. أما الحديث الرابع (لا يحل لثلاثة نفر يكونوا بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم) فمن السهل التحقق من ضعف دلالته على لزوم أن لا يكون للأمة الإسلامية سوى إمام واحد في ضوء المناقشة السابقة له. ونضيف هنا القول بأن التسليم بأن الحديث المذكور يمنع تعددية الإمارة للجماعة الواحدة في أرض فلاة لا يستلزم التسليم بأنه يمنع تعددية الإمارة مطلقا، بل يمكن القول أن نص الحديث المذكور يستدعي وربما يستلزم أحياناً تعددية الإمارة، وذلك كما في حالة أن يتزامن وجود أكثر من جماعة، ولو في ذات الأرض الفلاة. وإذا كانت أحادية الإمارة لا تمنع تعدديتها في ظروف أو لأسباب ما فمن باب أولى أن لا تمنع تعددية الإمامة في ظروف أو لأسباب مماثلة أو مختلفة.

ويفيد التمعن في الأحاديث الثلاثة الأولى أن أيا منها لم ينص صراحة على عدم جواز تعدد الأئمة، وإنما تم استنتاج ذلك مما تضمنته هذه الأحاديث من أمر بقتل الخليفة الآخر أو الشخص المنازع للإمام حيث أن الأمر بالقتل ينفي جواز القبول أو الاعتراض بإمامة من هو محكوم عليه بالقتل. ويتضح بذلك حقيقتان:

1- القول بعدم جواز تعدد الأئمة هو حكم فقهي اجتهادي.

2- دلالة الأحاديث المذكورة على عدم جواز تعدد الأئمة قائمة على القول أو الافتراض بأن هذه الأحاديث توجب قتل كل خليفة آخر وكل منازع للإمام.

وبالنظر في الأحاديث المذكورة بقصد التحقق من دلالتها على عدم جواز تعدد الأئمة يتجلى بوضوح أنه لا يستقيم تفسير أو فهم هذه الأحاديث على ما يفيد ظاهرها من الإطلاق والعموم.

وإذا ما تأكد لزوم تقييد الأحاديث المذكورة فإن أولى ما يقيد بها هو أن يقيد كل حديث بما ورد من قيود في الحديثين الآخرين إعمالا للقاعدة الفقهية الأصولية التي تنص على حمل المطلق من نصوص الأحكام على المقيد منها إذا ما اتحد السبب والحكم كما في الأحاديث الثلاثة المذكورة . وتتمثل أهم القيود المشار إليها في:-

1- وجود إجماع على إمام واحد. ومستند هذا القيد هو قوله عليه السلام (وأمركم جميع على رجل واحد) في متن الحديث الثاني . ولا بد أن يكون هذا الإجماع عن رضا بقرينه قوله عليه السلام (ثمرة قلبه) في متن الحديث الثالث، إذ لا تكون البيعة ثمرة قلب إلا إن كانت عن رضا. والأرجح أن المقصود بالإجماع هنا الأكثرية الغالبة، وليس الإجماع المستغرق للكل بدون استثناء بقرينة أن الحديث يفترض إمكان وجود إجماع حتى بعد خروج البعض، والإجماع الذي خرج عليه البعض لا يمكن اعتباره إجماعا مستغرقا.

2- حدوث نزاع على الإمامة بين الإمامين أو الإمام ومن خرج عليه. ومستند هذا القيد هو قوله عليه السلام (فإن جاء آخر ينازعه) في متن الحديث الثالث. والنزاع، عموما، يكون إما نزاعا سلميا رفيقا وإما نزاعا مسلحا عنيفا. ولا بد أن يكون المعنى بالنزاع في هذه الأحاديث هو النزاع المسلح؛ بدليل أن الشرع أمر أو أجاز استخدام القوة أو السلاح في حله، ولا يجيز الشرع استخدام القوة أو السلاح في حل النزاعات السلمية. ولعل مثل هذا الفهم؛ أي اشتراط أن يكون النزاع مع الإمام نزاعا مسلحا ليجوز قتل أو قتال المنازع له، هو ما منع الصحابة من الإقدام على قتل أو قتال من نازعوا الأئمة منهم نزاعاً سلمياً، كما هو الحال في ما يروى من منازعة علي لأبي بكر، رحمهما الله، في الإمامة نزاعا سلميا.

3- أن تكون إرادة الخارج على الإمام هي تفريق الجماعة الإسلامية . ومستند هذا القيد هو قوله عليه السلام (يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم) في متن الحديث الثاني.

ويُذكر أن بعض الفقهاء قد أكدوا على بعض القيود التي أوردناها آنفاً في سياق تناولهم لدلالات الأحاديث المذكورة. ومن ذلك قول الجلال رحمه الله عن الحديث الأول (إذا بويع ...) والحديث الثالث (من بايع ...) "الحديثان محمولان على مريد الملك والمنازعة"[1]. وفي شرحه لحديث (من أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهم جميع فاضربوا رأسه بالسيف كائنا ما كان) قال الجلال رحمه الله "ظاهره اشتراط الإجماع وبه يقيد حديث أبي سعيد (إذا بويع ...) وبن عمرو (من بايع .. .) المقدمين"[2]. ويقول الأمير الصنعاني رحمه الله عن الحديث الثالث (من بايع .. .) "مقيد بإرادة الآخر تفريق كلمة المسلمين، وحديث أبي سعيد (إذا بويع ...) بإرادة المنازعة وأنه لا غرض له إلا تفريق المسلمين أو طلب المنازعة في الملك"[3] .

وإذا ما ترجح لزوم الأخذ بالقيود المذكورة سابقا في فهم أو تفسير الأحاديث الثلاثة المذكورة بما فيها حديث (إذا بويع .. .) اتضح أنه يلزم لتطبيق ما تضمنته هذه الأحاديث من حكم بقتل الإمام الآخر أو المنازع للإمام توافر، على الأقل، ثلاث متطلبات هي:-

- أن يكون الإمام الأول محل إجماع؛ أي حائزا على موافقة أغلبية المسلمين.
- أن يحدث نزاع مسلح بين الإمام الأول والإمام الآخر.
- أن تكون إرادة الإمام الآخر هي تفريق الجماعة الإسلامية.

ومقتضى ذلك هو أن هذه الأحاديث لا تجيز قتل الإمام الآخر إلا إذا توافرت المتطلبات المذكورة . أما إذا لم تتوافر هذه المتطلبات أو بعضها مثل عدم قيام نزاع بين الإمام والإمام الآخر، أو قيام نزاع ولكن غير مسلح بينهما فإن هذه الأحاديث لا تجيز قتل الإمام الآخر. ويعني ذلك أن الأحاديث المذكورة لا تأمر أو تجيز قتل كل إمام آخر. وهو ما ينفي صحة الافتراض الفقهي القائل بأن

---

(1) الجلال :ضوء النهار 4/ 2492 .

(2) الجلال : ضوء النهار 4/ 2496 .

(3) الصنعاني : منحة الغفار 4/ 2496 .

هذه الأحاديث تأمر بقتل كل إمام آخر كما يفهم من ظاهر حديث (إذا بويع...)، وإذا ما انتفت صحة هذا الافتراض انتفت صحة استدلال بعض الفقهاء بهذه الأحاديث على عدم جواز تعدد الأئمة.

ولعدم أو ضعف دلالة الأحاديث المذكورة وكذا غيرها من الأدلة الواردة سابقا على عدم جواز تعدد الأئمة ولعدم توافر أدلة أخرى على ذلك أقر عدد من الفقهاء مشروعية تعدد الأئمة. فقد صرح بعض الفقهاء بجواز التعدد مطلقا "روى محمد بن منصور عن كثير من السادة أنه يجوز إمامان أو أكثر ولو في بلدة واحدة"[1]، وذهب البعض الآخر إلى تقييد جواز تعدد الأئمة بوضع أو آخر مثل اتساع دار الإسلام، كما يقول الشوكاني رحمه الله "أما بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وتباعد أطرافه.. فلا بأس بتعدد الأئمة والسلاطين"[2]، ويقول الجرجاني رحمه الله "لا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار أما في متسعها بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل اجتهاد"[3]، و مثل وجود فاصل أو عائق طبيعي كما يقول البغدادي رحمه الله "لا يجوز في الوطن الواحد إمامان.. إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته[4].

ويتبين مما تمهد ضعف الحكم الفقهي القائل بعدم مشروعية تعدد الأئمة أو الدولة الإسلامية. وليس من شأن حكم بهذا الضعف أن يصلح أساساً للاعتراض على مشروعية تقرير المصير للشعوب التي تطالب به. وثبوت مشروعية تقرير المصير يعني أنه يجوز الاصطلاح مع البغاة، إن اقتضى الأمر، على أساس تركهم يقررون مصيرهم بأنفسهم، بحيث إن شاؤوا أقروا بقاءهم ضمن الدولة الإسلامية الأم،

---

(1) مظفر : البيان الشافي 4/ 749 .
(2) الشوكاني : السيل 4/ 512 .
(3) الجرجاني : المواقف 8 / 353 .
(4) البغدادي : أصول الدين ، ص 274.

بوضع أو دون وضع خاص، وإن شاؤوا انفصلوا عنها بإقليمهم وأنشأوا دولة جديدة أو انضموا لدولة قائمة.

نخلص من مجمل ما سبق إلى أنه ليس هناك -في ما نعلم- أدلة نقلية قطعية تدعم ما سبق ذكره من الاعتراضات الفقهية ضد ولاية البغاة السلطة. ويؤسس ذلك للقول بمشروعية الإصلاح مع البغاة بشرط تمكينهم من الانفراد بالسلطة أو المشاركة فيها، أيا كانت صورة الانفراد أو المشاركة.

ويلاحظ أن ما انتهينا إليه من ثبوت مشروعية تمكين البغاة من السلطة ليس مشروطا بحالة الضرورة أو الاضطرار. وبالإمكان التأكد من أن المناقشة السابقة لمشروعية ولاية البغاة السلطة صلحا لم تتضمن أي احتجاج بقاعدة الضرورات تبيح المحظورات.

وينبغي أن يكون واضحا أن القول بمشروعية الاصطلاح مع البغاة على أساس تمكينهم من السلطة لا يعني أنه يَلزم المسلمين (أهل العدل) أو يجب عليهم قبول أي شكل من ولاية البغاة السلطة للوصول إلى صلح معهم؛ لأن في إيجاب مثل ذلك إخلال بما منحه الشرع المسلمين من حق تقرير أمورهم العامة بالشورى. وإنما يعني فقط أن الشرع لا يمانع الصلح مع البغاة على شرط تمكينهم من السلطة ويترك للمسلمين تقرير قبول أو عدم قبول مثل هذا الصلح اجتهاداً في ضوء أحكام الشرع وما تقتضيه مصلحة الأمة الإسلامية.

بقي أن نذكر بأن مجمل ما تمهد يؤكد ما سبق قوله من أن المرجعية الإسلامية تتيح مرونة عالية تدعم القدرة الاستجابية للمسلمين تمكينا لهم من حل نزاعاتهم وخلافاتهم سلماً وصلحاً بدلاً عن الاضطرار، لأسباب مرجعية، إلى اللجوء إلى استخدام القوة والاقتتال وبالتالي تعريض الأمة الإسلامية للفتنة.

الباب الرابع

قتال البغاة

إن البديل للإصلاح السلمي للبغي هو محاولة الإصلاح اللاسلمي القائم على استخدام القوة والعنف ضد البغاة. وإذا ما كان البغاة من القوة والقدرة بحيث يمكنهم الدخول في مقاومة أو مواجهة مسلحة تكون النتيجة الحتمية لمحاولة الإصلاح اللاسلمي هي اندلاع القتال.

ويثير قتال البغاة مسائل فقهية عدة منها مدى مشروعيته، وكيفية ممارسته، وحكم ما قد يتمخض عنه من آثار أو أوضاع . وكما سيتبين أكثر من خلال هذا الباب فإن هذه المسائل المتعلقة بقتال البغاة قد حظيت باهتمام فقهي أكبر مما حظيت به المسائل الفقهية التي تثيرها محاولة الإصلاح السلمي للبغي . ويبدو ذلك مفهوما في ظل ما سبق ذكره عن تركيز الفقهاء على حكم القتال أكثر من تركيزهم على حكم الإصلاح السلمي في ما يتعلق بمواجهة البغي ومعالجته.

ويتناول هذا الباب المسائل المشار إليها آنفا من خلال ثلاثة فصول هي:

الفصل الأول : مشروعية قتال البغاة والمقصد منه.

الفصل الثاني : قواعد قتال البغاة.

الفصل الثالث: أحكام ما بعد انتهاء قتال البغاة .

الفصل الأول

مشروعية قتال البغاة والمقصد منه

الأصل في الشرع أن القتال محظور بين البشر؛ لما فيه من تعريض الأنفس لخطر القتل . وقد أكد الشرع أن النفس البشرية محصنة؛ أي مصانة الدم، وبالتالي لا يجوز قتلها ما لم تأت ما يرفع هذا الإحصان (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق)[1] . بل إن حصانة الدم أو حرمة الحياة هي حق ثابت شرعا، ليس فقط للبشر كافة وإنما لسائر مخلوقات الله الحية حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (من قتل عصفورا فما فوقها بغير حقها سأله الله عز وجل عن قتلها)[2] .

ووفقا للشرع، تُرفع حصانة النفس البشرية عند توافر الأسباب اللازمة، لأحد إجراءين أو غرضين هما إما القتال وإما القتل . والرفع لأجل القتال هو رفع جزئي للحصانة يجيز الدفع ولو بالقتال أو إزهاق الروح لسبب حال، وينتهي هذا الرفع بزوال سببه، كما هو في حالة العدوان أو الصيال مثلا. أما الرفع لأجل القتل فهو رفع كلي للحصانة يُشرع فيه تعمد إزهاق الروح لسبب سابق، ولا ينتهي هذا الرفع إلا بالعفو أو الإسقاط، كما في الحدود الشرعية والقصاص مثلا .

---

(1) سورة الإسراء - 33 .

(2)أحمد والنسائي .

وقد حرص الشرع على تغليظ حرمة القتال بين المؤمنين بصفة خاصة، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا الصدد (ليس منا من حمل السلاح علينـــا)[1]، و (ولا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض)[2]. ولم يجز الشـرع قتـال مؤمنين إلا في حالات معدودة، تحديد بعضها محل خلاف بين الفقهاء.

وحينما أجاز الشرع القتال قيّد أو ربط جواز استمراره بمقصد أو مقـاصد معينة يلزم أن ينتهي القتال بمجرد تحققها.

ويتناول هذا الفصل بيان مشروعية قتـال البغـاة والمقصـد منـه مـن خـلال مبحثين هما :

المبحث الأول : مشروعية قتال البغاة .

المبحث الثاني: المقصد من قتال البغاة .

(1) البخاري برقم 7071 والترمذي برقم 1459 .
(2) البخاري برقم 7077 ومسلم برقم 66 .

المبحث الأول

مشروعية قتال البغاة

من بين حالات قتال المؤمنين التي لم تسلم من بعض الاختلاف حول مشروعيتها حالة البغي بمفهومه الفقهي الخاص . فقد ذهب البعض القليل إلى منع مشروعية قتال البغاة على الإمام بينما ذهب أكثر الفقهاء إلى تأكيد مشروعية قتالهم. ونتناول في ما يلي هذا الخلاف بشيء من التفصيل.

عدم مشروعية قتال البغاة:

لا أعرف فقيها معينا صرح، في ما قرأت له، بحرمة قتال من ثبت كونهم بغاة واستوفوا شروط البغي الاصطلاحية. ولكن هناك من الفقهاء من ينسبون إلى جهات، قليلا ما يحددونها، ما يفيد قولها بحرمة أو عدم مشروعية قتال البغاة. ومن هؤلاء الفقهاء الماوردي رحمه الله والذي يقول أن هناك "طائفة تنسب علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، إلى الخطأ في قتال أهل الجمل وصفين وهم من أهل القبلة"[1]. ومشيرا إلى آية (وإن طائفتان ...) يقول الشوكاني رحمه الله " في هذه الآية دليل على قتال الفئة الباغية إذا تقرر بغيها على الإمام أو على أحد من المسلمين وعلى فساد قول من قال بعدم الجواز"[2]، ويقول ابن تيمية " وأما القتال لمن لم يخرج إلا عن طاعة إمام معين فليس في النصوص أمر

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ص 88 .
(2) الشوكاني: نيل الأوطار 6/ 78 .

بذلك"[1] وينم دفاع الجصاص رحمه الله عن وجوب قتال البغاة على وجود من يقولون بغير ذلك، وقد ذكر منهم قوما من الحشو قال أنهم يحرمون قتال أهل البغي بغير "العصي والنعال وما دون السلاح"[2] .

ومن الأدلة والحجج التي يمكن أن يستند إليها القول بعدم مشروعية قتال البغاة:

النصوص الشرعية:

أهم النصوص الشرعية التي قد ترد في سياق الاستدلال لحرمة قتال البغاة هي تلك النصوص التي تنهى عن قتل المسلم أو قتاله وتأمر بالكف عن القتال في الفتن. ومنها قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم)[3]، وأحاديث (سب المسلم فسق وقتاله كفر)[4]، (إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار)[5] و(لا ترجعوا بعدي كفار يضرب بعضكم رقاب بعض)[6] و (أفي الفتنة، كسروا فيها قسيكم)[7] و(ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم)[8].

سلوك الصحابة:

i- رفض الإمام عثمان رحمه الله قتال من بغوا عليه عندما عرض عليه الصحابة نصرته قائلا "أما القتال فلا"[9] و "لا والله لا أقاتلهم أبدا"[10].

---

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى 450/4
(2) الجصاص : أحكام القرآن 3/ 400.
(3) سورة النساء - 93 .
(4) البخاري برقم 6144 .
(5) البخاري رقم 83، ومسلم برقم 2888 .
(6) البخاري رقم 121 ، ومسلم برقم 7077 .
(7)الشوكاني: نيل الأوطار 6/ 76 .
(8) البخاري برقم 7081 .
(9) ابن سعد، محمد بن سعيد: طبقات الصحابة والتابعين (دار صادر، بيروت ، 1957) 3/ 70.
(10) ابن سعد: طبقات الصحابة 3/ 71.

ويُذكر أن عثمان رحمه الله كان ممن عارضوا الإمـام أبـا بكـر رحمـه الله في قتال من رفضوا تسليم الزكاة[1] .

ii – امتناع بعض الصحابة عن قتال البغاة عندما ندبهم إلى ذلـك الإمـام علـي رحمه الله . ومن هؤلاء الصحابة سعد بن أبي وقاص رحمه الله والذي قـال للإمام علي رحمـه الله "لا أخـرج أو يكـون لي سـيف لـه لسـانان يشـهد للمؤمن بإيمانه وعلى المنافق بنفاقه"[2]، وأسامة بن زيـد رحمـه الله والـذي قال للإمام علي رحمه الله "يا أمـير المؤمنـين لـو دخلـت في جـوف الأسـد لدخلت معك ولكن لا مساحة مع النار"[3].

iii– معارضة الحسن لوالده الإمـام علـي، رحمـهما الله، في قتـال البغـاة، ووقفـه قتالهم عندما تولى الإمامة ومصالحتـه لهـم بالتنـازل عـن الإمامـة، ومباركـة الرسول صلى الله عليه وسلم المسبقة لقيام الحسن بمصالحة البغاة. ومسـتنداً إلى تلك المباركة استنتج ابن تيمية رحمه الله "وهـذا يبـين أن تـرك القتـال كان أحسن وأنه لم يكن القتال واجبا ولا مستحبا"[4].

iv– ما يروى عن ندم الإمام علي نفسه رحمه الله على قتاله البغاة نـزولا علـى رأي البعض. يقول الجويني رحمه الله بعد أن اعتذر للإمام علـي رحمـه الله بأنه ما كان يظن بأن قتاله للبغاة سيفضي إلى ما أفضى إليه "ثم اشتهر عنه أنه ندم على ما قدم"[5] . و تذكر روايات بأن الإمام علي رحمه الله جلـس كئيبا حزينا بعد معركة الجمل "فقال الحسن يا أبت قد كنـت أنـهاك عـن هذا المصير فغلبك على رأيك فـلان وفـلان قـال: قـد كـان ذلـك يـا بـني فلوددت أني مت قبل هذا بعشرين سنة "[6] ويقول ابن تيمية عن موقف

---

(1) الماوردي :قتال أهل البغي ، ص 91.
(2) الجويني: الغياثي ص 113.
(3) الجويني: الغياثي ص 133 .
(4) ابن تيمية، احمد: مجموعة فتاوى شيخ الإسلام (مطبعة كردستان القاهرة، 1329هـ) 241/4
(5) الجويني: الغياثي ص114.
(6) المطيعي: المجموع 565/17.

الإمام علي في قتال أهل صفين أن الإمام علي قد "ذكر أنه ليس معه فيه نص وإنما هو رأي رآه وكان أحيانا يحمد من لم ير القتال"[1].

مشروعية القتال للبغاة :

صرح أكثر الفقهاء بمشروعية قتال البغاة استنادا إلى واحد أو اكثر من الأدلة التالية:

أ- النصوص الشرعية: وتضم قوله تعالى (فقاتلوا التي تبغي) والأحاديث التي تأمر بقتل الخارج على الإمام ومنها (فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر) . ويروى أن الإمام أبا بكر رحمه الله احتج لقتال مانعي الزكاة بحديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله)[2] ومن منعوا الزكاة اعتبرهم الفقهاء أو بعضهم بغاة.

ب- سلوك الصحابة: ويُذكر هنا قتال الإمام أبي بكر رحمه الله لمانعي الزكاة، وقتال الإمام علي رحمه الله لمن خرجوا عليه.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى اعتبار قتال البغاة جهادا مقدما على جهاد الكفار، حيث يورد مثلا مظفر رحمه الله "قال المؤيد بالله والمرتضى جهاد البغاة أفضل من جهاد الكفار لأن معصيتهم في دار الإسلام فهي كالمعصية في المسجد"[3]، وأرجع آخر الفضل إلى كون شبهة البغاة " أظهر ولها أثر إذ يخفى على بعض من الناس، فكانت كالمعصية في الحرم وبالرحم فكانت الحرمة من وجهتين ضلوا وأضلوا بخلاف الكفر فقد علم بطلانه من أول لأنه لم يكن أحد من المسلمين يتوهم صحة ما هم عليه"[4] .

---

(1) ابن تيمية : مجموعة فتاوى شيخ الإسلام 4/ 241 .

(2) البخاري برقم 6924 ، و7284 ، ومسلم برقم 20 .

(3) مظفر: البيان الشافي 4/ 784 .

(4) ابن المرتضى: شرح الأزهار 4/ 555.

ولم يكتف القائلون بمشروعية قتال البغاة بإيراد الأدلة والحجج التي تؤكد هذه المشروعية، وإنما ذهبوا أيضا إلى نقد أدلة من ينفون مشروعيته. فقالوا إن أحاديث منع القتال في الفتنة مختصة بحال ما إذا لم يكن يوجد إمام، أو بحال عدم تبين المحق من المبطل أو بحال ما إذا كانت المقاتلة طلبا للملك والدنيا، وأضافوا مستنكرين "لو كان الواجب في كل اختلاف يكون بين فريقين من المسلمين الهرب منه ولزوم المنازل لما أقيم حق ولا أبطل باطل ولوجد أهل النفاق والفجور سببا إلى استحلال كل ما حرم الله "[1]. أما النصوص التي تمنع قتال المسلمين فالمراد بها قتال المسلم الذي لم يأت ما يبيح قتاله أو قتله بدليل أن القرآن الكريم يأمر بقتال المسلم إذا أتى ما يوجب قتاله مثل قطع الطريق.

وفي ما يتعلق بالاستدلال لعدم مشروعية قتال البغاة بسلوك الصحابة تركز رد القائلين بمشروعية قتالهم على تعليل موقف من امتنعوا عن نصرة علي في قتاله للبغاة بحجج مختلفة. فقد أشار بعضهم إلى ندم بعض من امتنعوا عن قتال البغاة عن موقفهم هذا. وقال بعضهم كالجصاص رحمه الله "جائز أن يكون قعودهم عنه لأنهم رأوا الإمام مكتفيا بمن معه مستغنياً عنهم بأصحابه فاستجازوا القعود عنه لذلك "[2]، وقال بعضهم أن من امتنعوا عن قتال البغاة ربما لم يكونوا قادرين، يقول ابن عابدين رحمه الله "(قوله وإلا لزم بيته) أي إن لم يكن قادرا، وعليه يُحمل ما يروى عن جماعة من الصحابة أنهم قعدوا في الفتنة "[3]، على أن ابن عابدين رحمه الله يستدرك ويضيف "وربما كان بعضهم في تردد من حل القتال"[4] .

وعزا الماوردي رحمه الله اختلاف مواقف الصحابة من قتال البغاة إلى اختلاف الأحوال والاجتهاد. ومشيرا إلى أن الإمام عليا رحمه الله لم يكن مبتدعا في قتال البغاة وإنما كان مسبوقا فيه بقتال الإمام أبي بكر رحمه الله لهم، نفى

---

(1) الشوكاني : فتح القدير 5/ 63 .
(2) الجصاص : أحكام القرآن 401/3.
(3) ابن عابدين : رد المحتار4/ 265 .
(4) نفسه.

الماوردي أن "يكون كف عثمان وتسليم الحسن رضى الله عنهما حجة عليه؛ لأن لكل وقت حكما ولكل مجتهد رأيا"[1] .

على أن جمهور الفقهاء وإن اتفقوا على مشروعية قتال البغاة فإنه يبدو أنهم لا يتفقون تماما في تكييف هذه المشروعية، أي تحديد ما إذا كانت تعني الوجوب أم الإباحة أم الندب. فقد ذهب البعض إلى أن مشروعية قتال البغاة هي مشروعية وجوب، ومن هؤلاء ابن قدامة رحمه الله "من خرج على من ثبتت إمامته بأحد هذه الوجوه باغيا وجب قتاله"[2]، وابن جماعة رحمه الله "وإن أبوا قاتلهم فإن تابوا قبلت توبتهم وترك قتالهم وأن أصروا وجب قتالهم"[3] ، والشوكاني رحمه الله "ويجب قتال البغاة حتى يرجعوا إلى الحق"[4]، وأورد النووي "قال العلماء يجب قتال البغاة"[5] . ويقول اطفيش "إن ترك الإمام قتال من خرج عليه كفر"[6].

وفي مقابل من صرحوا بأن مشروعية قتال البغاة هي مشروعية وجوب استخدم البعض الآخر، في تحديد هذه المشروعية، ألفاظا لا تفيد في الاستعمال الفقهي السائد الوجوب مثل يجوز ويباح ويحل. ومن هؤلاء الشعراني رحمه الله "يباح للإمام قتالهم حتى يفيئوا إلى أمر الله"[7]، وابن المرتضى رحمه الله "وقتالهم جائزا إجماعا"[8]، والمطيعي رحمه الله "ويدل على جواز قتال أهل البغي ما روي أن أبا بكر رضى الله عنه قاتل مانعي الزكاة "[9] .

---

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 93.
(2) ابن قدامة : المغني 108/8.
(3) ابن جماعة: تحرير الأحكام ، ص 240.
(4) الشوكاني : الدراري ،ص 503 .
(5) النووي : روضة الطالبين 10/ 50.
(6) أطفيش: شرح كتاب النيل 351/1/14
(7) الشعراني : الميزان 2/ 131 .
(8) ابن المرتضى : البحر 6/ 414 .
(9) المطيعي : المجموع 17/ 561 .

وفي ما يشبه أن يكون جمعا بين ما سبق من القول بوجوب القتال والقول بجوازه أبان بعض الفقهاء أن مشروعية قتال البغاة تتراوح ما بين الوجوب والإباحة. فقد قال الماوردي رحمه الله "انقسمت أحوالهم في قتالهم ثلاثة أقسام، أحدها: ما كان قتالهم عليه واجبا، الثاني: ما كان قتالهم مباحا، والثالث: ما اختلف القول في وجوبه وإباحته"[1]. وبالمثل يقول الشوكاني رحمه الله في أحد أولى مصنفاته "واعلم أن قتال البغاة جائز إجماعا كما حكى ذلك في البحر ولا يبعد أن يكون واجبا لقوله تعالى (فقاتلوا التي تبغي)"[2].

وإذا صح، فإن القول بتراوح حكم قتال البغاة بين الوجوب والجواز يقتضي القول بوجود شروط للوجوب وشروط للجواز إلا أننا لا نجد ذكرا صريحا -ناهيك عن التحديد الدقيق- لهذه الشروط في المراجع المتيسرة. ومع ما يثيره ذلك من صعوبة يمكننا أن نحاول في ما يلي استقصاء ما نحسب أن في النصوص الفقهية ما يرجح أو يفيد إمكان اعتبارها شروطا للوجوب أو للإباحة.

شروط الإباحة:

والمعني بها هنا هي الشروط التي إذا لم تتوافر لا يجوز قتال البغاة، أما إذا توافرت فيُشرع قتالهم جوازا أو- عند من يرون أن قتال البغاة إنما يشرع واجباً- وجوبا. وتتمثل هذه الشروط في:

i- رفض البغاة الإصلاح السلمي: ويشير إلى ذلك ابن قدامة رحمه الله "لا يجوز قتالهم حتى يبعث إليهم من يسألهم ويكشف لهم الصواب إلا أن يخاف كلبهم فلا يمكن ذلك في حقهم، فإما أن أمكن تعريفهم عرفهم ذلك وأزال ما يذكرونه من المظالم وأزال حججهم فإن لجوا قاتلهم حينئذ لأن الله تعالى بدأ بالأمر بالإصلاح قبل القتال"[3] ، وبمثل قول ابن قدامة قال كثير من الفقهاء.

(1) الماوردي: قتال أهل البغي ، ص 75 .

(2) الشوكاني: نيل الاوطار 7/ 355 .

(3) ابن قدامة : المغني 108/8.

ii – التمايز أو التحيز المكاني: وأورده الماوردي رحمه الله كشرط لجواز قتال البغاة حيث قال "أن يعتزلوا عن دار أهل العدل بدار ينحازون إليها ويتميزون بها كأهل الجمل وصفين، فإن كانوا على اختلاطهم بأهل العدل ولم ينفردوا عنهم لم يقاتَلوا"[1] . وكأنه يستدل لذلك بأن عليا رحمه الله لم يقاتل من كانوا يعارضونه ممن خرجوا عليه عندما ظلوا مختلطين بأهل العدل.

ويقول التمرتاش رحمه الله "فإن تحيزوا مجتمعين حل لنا قتالهم"[2]. ويقول الكاساني رحمه الله "إذا تعسكروا وتأهبوا الى القتال فينبغي له أن يدعوهم إلى العدل والرجوع إلى رأي الجماعة .. . فإن أجابوا كف عنهم وإن أبوا قاتلهم"[3] . وقد أشار بعض الفقهاء إلى أنه لا يجوز قتال البغاة في الحرم.

iii– نصب البغاة إماماً: ذكر الماوردي رحمه الله أن هناك رأيين بخصوص اشتراط نصب البغاة إماماً، يقول الرأي الأول "إنه شرط يستحق به قتالهم ليستقر به تميزهم ومباينتهم"[4]، ويقول الرأي الثاني "أنه ليس بشرط في قتالهم"[5]؛ بدليل أن الإمام علي رحمه الله قاتل أهل الجمل دون أن يكون لهم إمام. وذهب الماوردي إلى القول بمشروعية قتال البغاة سواء نصبوا أم لم ينصبوا إماماً "وحوربوا في الحالين على سواء"[6]. وربما كان الإمام الشافعي رحمه الله ممن يشترطون نصب البغاة إماما ليجوز قتالهم حيث يقول "نزعم نحن وأنت أنه ليس لنا قتالهم ما لم ينصبوا إماما ويسيروا"[7]

iv– بدء البغاة القتال: يبدو أن هناك من الفقهاء من لا يرون جواز المبادرة إلى قتال البغاة ما لم يبدأوا هم القتال. يقول الكاساني رحمه الله "ولا يبدؤهم

---

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ص 67.
(2) التمرتاش : تنوير الأبصار 4/ 264.
(3) الكاساني : بدائع الصنائع 7/ 140 .
(4) الماوردي: قتال أهل البغي ص 69.
(5) نفسه
(6) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص59
(7) الشافعي: موسوعة الشافعي 221/9

الإمام بالقتال حتى يبدأوا لأن قتالهم لدفع شرهم لا لشركهم"[1] وأورد ابن عابدين رحمه الله "ونقل القدوري أن لا يبدؤهم حتى يبدأوه[2].

وربما استند بعض[3] من اشترط بدء البغاة القتال لجواز قتالهم إلى ما يروى من أن الإمام علي رحمه الله طلب من أتباعه أن لا يبدأوا البغاة بالقتال "لا تقاتلوهم حتى يقاتلوكم وأنتم بحمد الله على حجة وترككم قتالهم حجة أخرى"[4].

٧ - عدالة الإمام: يرى بعض الفقهاء أنه لا بد أن يكون الإمام المبغي عليه عادلا ليجوز له قتال البغاة، يقول الدردير رحمه الله "فللعدل قتالهم.. . وأما غير العدل فلا تجب معاونته.. كما أنه لا يجوز له قتالهم لاحتمال أن يكون خروجهم عليه لفسقه وجوره "[5] .

شروط الوجوب :

والمعني بها هي الشروط التي إذا توافرت، بالإضافة إلى شروط الإباحة، انتقل حكم قتال البغاة من الإباحة إلى الوجوب. وبينما لا تكفي، على الأقل عند بعض الفقهاء، توافر شروط الوجوب وحدها لإضفاء المشروعية على قتال البغاة فإن- في المقابل- عدم توفراها لا يعني بالضرورة عدم مشروعية قتال البغاة؛ لأنه قد يشرع عندئذ قتالهم جوازا لتوافر شروط الإباحة. وتتمثل شروط الوجوب في: -

i- ظن الغلبة: ويعني أن يقدِّر الإمام أن في إمكانه أن يهزم البغاة إذا ما تصدى لقتالهم. وممن قال به مظفر رحمه الله "ولا يجب قتالهم إلا إذا غلب الظن أن

---

(1) الكاساني: بدائع الصنائع 140/7

(2) ابن عابدين، رد المختار 264/4

(3) من الفقهاء والكتاب المعاصرين أيضاً من تشير أقوالهم إلى أنهم ربما يشترطون أيضاً بدء البغاة القتال لجواز قتالهم، ولعل منهم أبو زهرة رحمه الله والذي أورد ضمن أركان جريمة البغي (في كتابه: الجريمة ص 179) "أن يبدأوا بالقتال".

(4) الطبري ، ابن جعفر محمد بن جرر :تاريخ الأمم والملوك (مكتبة خياط ، بيروت) 614/3.

(5) الدردير: الشرح الكبير 4/ 299.

المسلمين يغلبونهم"[1] .وقد علل الجلال رحمه الله هذا الشرط بقوله " لئلا يكون إلقاء بيده وأيدي من معه إلى التهلكة وقد نهت الآيـة الكريمة عنـه، لكن مقتضى دلالتها أن تكون العبرة بعدم ظن التهلكة لا ظن الغلـب لأن الغرض من الجهاد ليس الغلب؛ لأن النصر بيد الله"[2] .

ii – ندب الإمام الى القتال : اشترط البعض لوجوب قتال البغاة أن ينـدب إليـه الإمام، يقول العاملي رحمه الله عـن البـاغي " يجب قتالـه إذا نـدب إليـه الإمام"[3] . ولم يذكر البعض الندب صراحـة ولكنـهم ذكـروا مـا يقتضيـه، وذلك مثل قولهم بأن غزو البغاة، أو بعضـهم، مـن اختصـاص الإمـام أو أن قتالهم لا يجوز إلا في وجود إمام، ومن هؤلاء ابن مرتضى رحمه الله والـذي يقول عن الإمام "وإليه وحـده إقامـة الحـدود ... وغـزو الكفـار والبغـاة إلى ديارهم"[4] . والدردير رحمه الله "فله أي الإمام قتالهم "[5] . وأشار الشراح إلى أن اللام في فله ورد "بمعنى على أو أنها للاختصاص"[6]، وأورد الطبري رحمه الله " قال ابن يزيد لا يقاتل الفئة الباغية إلا الإمام"[7].

ويرى الجصاص رحمه الله " أن قتال الباغيـة واجـب مـع الإمـام ومـع مـن قاتلهم محتسبا في قتالهم"[8].

iii – تبين الطـرف البـاغي: يقـول الشـوكاني رحمـه الله "إذا تبـين البـاغي ولم يلتبس ولا دخل في الصلح كان القعود عن مقاتلته خلاف مـا أمـر الله بـه

---

(1) المظفر : البيان 4/ 785 .

(2) الجلال : ضوء النهار 4/ 2524.

(3) العاملي : اللمعة الدمشقية 2/ 407.

(4) المرتضى : الأزهار ، ص 315.

(5) الدردير : الشرح الصغير 4/ 428.

(6) الدسوقي : حاشية الدسوقي 4/ 299.

(7)الطبري، ابن جعفر محمد بن جرير: جامع البيـان في تفسـير القـرآن (المطبعـة الكـبرى، بـولاق مصر ، 1329 هـ) 81 .

(8).الجصاص : أحكام القرآن 3/ 401 .

وأما مع اللبس فلا وجوب حتى يتبين الحق من المبطل"[1] وقال الجلال رحمه الله "ولا يجب الحرب إلا مع القطع بالبغي "[2].

تلك هي الشروط التي تسنى لنا جمعها من المراجع الفقهية . وحيث إن من الواضح أن اشتراط أغلبها اشتراط ضمني غير صريح يظل واردا أنه ربما لم يورد الفقهاء بعضها كشروط يلزم من عدمها عدم وجود الحكم المعني.

وبناء على مجمل ما سبق يمكن تلخيص أهم نقاط الخلاف الفقهي المتعلق بمشروعية قتال البغاة كما يلي : -

- الخلاف حول مشروعية قتال البغاة من حيث المبدأ إذ نفاها البعض مطلقا بينما أثبتها الجمهور.
- الخلاف حول مشروعية مباداة البغاة بالقتال حيث أجازها البعض بينما أنكرها البعض الآخر .
- الخلاف حول تكييف مشروعية- متى ما ثبتت- قتال البغاة، حيث حددها البعض بالجواز أو الإباحة وحددها البعض بالوجوب بينما صرح البعض الثالث بتراوح المشروعية بين الإباحة والوجوب وفقا لشروط لم يعنوا كثيرا بتحديدها على سبيل الحصر.

ويتضح مما سبق أيضاً أن الغالب في مقاربة الفقهاء لمشروعية قتال البغاة هو أنها مقاربة تقتصر على معالجة النصوص الشرعية ذات الصلة المباشرة بالبغي . وبالنظر إلى ما يتميز به الشرع من ترابط واتساق ووحدة أحكامه وخاصة أحكامه الموضوعية، أي أحكامه المتعلقة بالموضوع الواحد ، نحسب أن من شأن مقاربة مشروعية قتال البغاة من منظور موضوع القتال عموما، أن تساعد على بلورة فهم أوضح لنقاط الخلاف الثلاثة المذكورة آنفا.

---

(1) الشوكاني : السيل الجرار 4/ 566

(2) الجلال : ضوء النهار 4/ 2524

والأصل الذي تؤكد عليه النصوص الشرعية في ما يتعلق بموضوع مشروعية القتال هو حرمة الدم البشري " ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بـالحق "[1]، " من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتـل النـاس جميعـا "[2]. ومقتضى حرمة الـدم البشـري ومـا تسـتلزمه مـن أن قتـل البشـر لا يشـرع في الإسلام إلا استثناء "إلا بالحق " هو أن قتال البشر أيضا لا يشرع في الإسلام إلا استثناء. وكما أنه حدد الحالات الاستثنائية التي يشرع فيـها قتـل البشـر حـدد الشرع أيضا الحالة الاستثنائية التي يشرع فيـها قتـال البشـر. والأرجـح أن هـذا الاستثناء يتحدد حصـرا بحالـة القتـال؛ أي أن القتـال لا يشـرع في الإسـلام إلا لمواجهة قتال، وما سوى ذلـك مـن قتـال يعـد اعتـداء أو عدوانـا غـير مشـروع (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا)[3]. واستخدام الآية أحد ألفاظ العموم وهو اسم الموصول (الذين) يرجح عمومية الحكم -أي مشروعية قتال من يقاتل لا من لا يقاتل- الذي تضمنته الآية. وهي عمومية تستغرق كافـة البشـر، مؤمنهم وكافرهم، ولا تتيح استثناء لا يثبته دليل. وطالما لم يثبت دليـل يقتضـي استثناء البغاة من هذه العمومية تبين لزوم خضوع حكم قتال البغاة لحكم هـذه الآية. ويعني ذلك أن ما يقرر مشروعية أو عدم مشروعية قتال البغاة هو موقفهم من القتال فإذا ما كان موقفهم موقفا قتاليا شُرع قتالـهم وإذا لم يكـن موقفـهم موقفا قتاليا لا يُشرع قتالهم. ولا يبدو أن لغير موقف البغاة من القتال دور أكثر حسما في تقرير مشروعية أو عدم مشروعية قتالهم. ولذلك، كما أن كفر البغـاة- عند من يكفرونهم- لا يكفـي لإباحـة قتـالهم مـا لم يقـاتلوا لا يكفـي كذلـك إسلامهم لمنع قتالهم إذا هم قاتلوا.

ويتضح مما تمهد أنه بقدر ما لا يبدو صحيحا القول بعـدم مشـروعية قتـال البغاة بأي حال، لا يبدو صحيحا أيضا القول بمشروعية قتالهم على كل حال.

---

(1) سورة الأنعام – 151.
(2) سورة المائدة – 32.
(3) سورة البقرة – 190 .

وما تقتضيه الآية المذكـورة ، أي قولـه تعـالى (وقـاتلوا في سـبيل الله الذيـن يقاتلونكم ولا تعتدوا)، من أن البغاة يقاتَلون فقط إذا اتخـذوا موقفـا قتاليـا، لأن قتالهم دون أن يتخذوا موقفا قتاليا يعد عدوانا محظورا، هو ما تؤكـده أيضـا ذات النصوص الشرعية التي استدل بها الفقهاء لمشروعية قتـال البغـاة. فآيـة (فقـاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) والتي استدل بها الفقهاء لمشروعية قتال البغاة تأمر بقتال البغاة إذا هم قاتلوا وليـس وإن لم يقـاتلوا. وممـا يرجـح أن المقصـود بلفظ (تبغي) في الآية المذكورة هو أن تبغي بالقتال وليس ولو بدون قتال .

أولاً: ليس في الوسع الزعم بأن ما أمرت به الآية من قتال ينطبق علـى كـل مـا يصدق عليه لفظ (يبغي)، أو على كل من يبغى على غـيره . فبالإضافـة إلى أن ذلك يتناقض مع ما أكد عليه جمهور الفقهاء، مـن وجـوب حمـل الألفاظ المشتركة في البيان الشرعي، مثل لفظ البغي، على أحد وليس كل معانيها، من المعلوم أن الشرع أمر بأحكام أخـرى مختلفـة لمواجهـة صـور مختلفة من البغي على الغير، وهي أحكام مغايرة لحكم القتال وبديلة عنه. وليس مما يتفق مع حكمة الشرع أن يُتوهم بـأن إطـلاق الآيـة المذكـورة لفـظ (تبغي) يستدعى طرد ما أمرت به من قتال حتى على، مثلا، مـن بغـى علـى غيره بالشتم والسب.

إذن، لا خلاف في أن الآية تعني لفـظ (تبغـي) شـكلا أو نوعـا معينـا مـن البغي وليس كل بغي على الغير.

ثانيا: يفيد التأمل في الآية أن المعنِى بلفظ (تبغي) هو البغي على الغـير بقتالـه؛ أي البغي القتالي أو البغي بالقتال. والشواهد على ذلك عديدة:

i- المدلول السياقي: سبق الذكر بأن من قواعد التفسير أن المعنى المراد مـن اللفظ المتعدد المعاني في نص ما يتحدد أساسا بسياق ذلـك النص . وبتطبيق هذه القاعدة لتحديد المعنى المراد من لفظ (تبغي) في الآيـة المذكورة نجد أن سياق هذه الآية يتمحور أساسا حـول علاقـة معينـة بين طائفتين حددتها الآية في بدايتها بأنها علاقة اقتتال (وإن طائفتان

من المؤمنين اقتتلوا ..). وإذا كانت الآية قد استخدمت لاحقا لفظ (تبغي) لوصف علاقة احدى الطائفتين المذكورتين بالأخرى فإن السياق المشار إليه يرجح أن تكون طبيعة هذه العلاقة من نفس طبيعة العلاقة القائمة أصلا بين هاتين الطائفتين، وهي كما سبق الذكر علاقة اقتتال، ويقتضي ذلك أن يكون المراد بلفظ (بغت) أو (تبغي) في الآية هو البغي بالقتال.

ii - الدلالة اللفظية: استخدام الآية تعبير "قاتلوا " لبيان حكم الطائفة الباغية (فقاتلوا التي تبغي) يشير إلى أن بغيها كان بالقتال؛ لأنه لا يستقيم لغة الأمر بقتال من لا يقاتل إذ أن القتال فعل لا يتصور حدوثه من طرف واحد. وقد أشار إلى ذلك الشافعي رحمه الله في بيانه لمدلول قوله تعالى (فقاتلوا التي تبغي) حيث قال "إنما يقاتَل من يقاتِل فأما من لا يقاتل فإنما يقال اقتلوه لا فقاتلوه "[1].

iii - مقتضى الحكم: يتفق الفقهاء على لزوم وقف قتال البغاة إذا هم وقفوا عن القتال بموجب قوله تعالى (فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله)، ولو كان ما اقتضى قتال البغاة سببا أو شيئا آخر غير لجوئهم إلى القتال لما صح وقف قتالهم بتوقفهم عن القتال لأن الأصل أن لا يزول الحكم إلا بزوال سببه.

وتدعم أقوال بعض العلماء ما سبق توضيحه من أن المعنِي بالبغي الذي تأمر الآية المذكورة بقتال من يأتيه هو البغي بالقتال، ففي شرحه لقوله تعالى (فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي) يقول الجصاص رحمه الله "فإنما أمر بقتالهم إذا بغوا على غيرهم بالقتال"[2] .

---

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 220.

(2) الجصاص : أحكام القرآن 3/ 401.

وإذا ما تبين أن ما يقرر مشروعية أو عدم مشروعية قتال البغاة هو موقفهم من القتال، فإن من المتصور أن لا يخرج موقف البغاة من القتال عن احدى ثلاث حالات هي:

الحالة الأولى:- تأكد لجوئهم إلى القتال، وفي هذه الحالة يكون البغاة قد لجأوا إلى القتال فعلا.

الحالة الثانية: احتمال لجوئهم إلى القتال، وفي هذه الحالة يكون البغاة لم يلجأوا بعد إلى القتال ولكن من المحتمل أن يلجأوا إليه.

الحالة الثالثة: عدم احتمال لجوئهم إلى القتال، وفي هذه الحالة يكون البغاة لم يلجأوا بعد إلى القتال ومن غير المحتمل أن يلجأوا إليه لاحقا، سواء كان ذلك لافتقارهم للقدرة على القتال أو لرفضهم فكرة اللجوء إليه.

ولا خلاف في أن موقف البغاة في الحالة الأولى يعد موقفا قتاليا يجيز قتالهم وأن موقفهم في الحالة الأخيرة (الثالثة) لا يعد قتاليا وبالتالي لا يجوز قتالهم فيه. وفي كلتا الحالتين لا تثور مسألة مبادأة البغاة بالقتال.

أما الحالة الثانية فهي حالة وسطى بين الحالتين الأولى والأخيرة ، وهي حالة تفتقر إلى الانسجام الذي تتميز به الحالتان الأُخريان. فهي في أقصى أحد طرفيها تقترب من الحالة الأخيرة بحيث تكاد تنطبق عليها ويلزم اعتبارها، عندئذ، موقفا لا قتاليا لا يُشرع فيه قتال البغاة، وفي أقصى طرفها الآخر تقترب من الحالة الأولى بحيث تكاد تنطبق عليها، ويرجح، عندئذ، اعتبارها موقفا قتاليا. وهذا الوضع؛ أي وضع ملامسة الحالة الثانية للحالة الأولى وبحيث يكون البغاة على وشك بدء القتال هو ما يثير مسألة مبادأة البغاة بالقتال، لأنه وإن كان قد يصح اعتبار موقف البغاة في هذا الوضع موقفا قتاليا إلا أنهم لم يلجأوا بعد الى القتال الفعلي . .

والأرجح أنه تشرع مبادأة البغاة بالقتال في هذا الوضع تأسيسا على أن موقفهم موقف قتالي يجيز قتالهم، وأنه- مبلغ علمنا- لم يرد في الشرع ما يفيد قطعاً عدم جواز بدء قتال من يُشرع قتالهم. على أن مشروعية مبادأة البغاة بالقتال لا تكتمل إلا إذا ما توافرت على الأقل، ثلاثة شروط هي:

1- أن يكون محل النزاع من ما يشرع فيه القتال:

من المتصور أن يطال النزاع بين الإمام والبغاة أمورا مختلفة. ومن هذه الأمور منها أمور أساسية وقطعية الحكم وتقبل، عمليا، الحسم بالقوة أو القتال ويجيز الشرع، بشروط، اللجوء إلى القتال في حالة حدوث نزاع فيها. ومنها أمور فرعية ظنية الأحكام ولا تقبل عمليا الحسم بالقوة و لا يجيز الشرع اللجوء إلى القتال لحسم ما يطرأ من خلافات أو نزاعات حولها.

فإذا ما كان محل النزاع بين الإمام والبغاة مما يجيز الشرع القتال لحسمه، مثل النزاعات المتعلقة بحقوق البشر، قد يجوز للإمام مبادأة البغاة بالقتال إذا كان قتالهم له محتمل وتوافرت له الشروط الأخرى.

أما إذا كان محل النزاع مما لا يجيز الشرع القتال فيه كالخلافات الاجتهادية المذهبية أو العقيدية فلا يكفي مجرد احتمال لجوء البغاة إلى القتال لإباحة مبادأتهم بالقتال. وربما لذلك صرح بعض الفقهاء بمنع قتال الخوارج لمجرد اختلافهم العقيدي مع أن معتقداتهم تجيز لهم قتال الإمام وغيره من المسلمين. يقول الماوردي رحمه الله "فإذا اعتقد قوم رأي الخوارج وظهر معتقدهم على ألسنتهم وهم بين أهل العدل غير منابذين لهم ولا متجرئين عليهم تركوا على حالهم ولم يجز قتلهم ولا قتالهم"[1].

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 120 .

2ـ استنفاد سبل الإصلاح السلمي المتاحة:

الأصل الذي تؤكده عموميات الشرع هو أنه مهما تسنى حل أي نزاع، بين أي أطراف كانت، بالسبل السلمية لا يجوز اللجوء إلى السبل اللاسلمية لحله. وبناء على هذا الأصل فإنه طالما لم يلجأ البغاة بعد إلى القتال فإنه لا يشرع للإمام مبادأتهم بالقتال، في ما يجوز له أن يقاتلهم عليه، إلا بعد استنفاده كل ما سبق ذكره من سبل الإصلاح السلمي الممكنة، واستجابته لمطالب البغاة الواجبة شرعاً مثل مطالبتهم برفع الظلم الحال بهم. وإذا أمكن الإمام أن يحقق أو يصل إلى ما هو مطلوب من البغاة، كالزكاة مثلا، ولو بأسلوب ينطوي على القهر واستخدام القوة القانونية، كالأسلوب القضائي، لا يجوز له قتالهم ما لم يلجأوا هم إلى القتال. ومن هنا لا نحسب أن الماوردي رحمه الله كان موفقا في إجازته للإمام مقاتلة مانعي الزكاة مع قدرته على أخذها منهم قهراً؛ لعجزهم عن الدفع عنها. يقول الماوردي رحمه الله "فإن قدر الإمام على أموالهم وأخذ زكاتها منها بغير قتال نظر: فإن قدر عليها لرفع أيديهم عنها مع القدرة على الدفع عنها لم يقاتلهم لأن هذا تمكين من الزكاة . وإن كان لعجزهم عن الدفع عنها، كان على قتالهم، حتى يظهروا الطاعة بأدائها طوعا"[1].

3ـ عدم وجود مانع شرعي من بدء القتال:

معلوم أن للشرع مقاصداً عامة يتغياها مجمل، أو جملة من، أحكامه. وينبغي الاستهداء بهذه المقاصد في فهم وتطبيق أحكام الشرع وبحيث إذا ما أتفق في حالة ما أن تعارض حكم شرعي فرعي مع المقصد الأساسي منه يمكن لهذا التعارض أن يرفع الحكم أي يبطل سريانه في تلك الحالة.

ومن المقاصد العامة الأساسية للشرع منع الفتنة بمختلف صورها (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة)[2]، (يا بني آدم لا يفتنكم

---

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 101 .

(2) سورة الأنفال- 25 .

الشيطان...)[1] و(الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها)[2]، ومن الأحكام الشرعية التي نحسبها ترتبط وجودا وعدما بمقصد منع الفتنة حكم القتال. فالقتال يشرع لمنع الفتنة (قاتلوهم حتى لا تكون فتنة)[3]، ويستلزم ذلك أنه إن كان القتال المشروع من حيث المبدأ سيولد فتنة أو يزيدها فإنه يفقد مشروعيته بقدر تعارضه مع مقاصد منع الفتنة "أفي الفتنة كسروا فيها قسيكم .. .." .

وربما مراعاة منهم للعلاقة المذكورة بين حكم القتال والفتنة حرص كثير من الفقهاء على التصريح بمنع خلع الإمام بالقوة أو القتال، ولو لسبب مشروع، إن كان من شأن الإقدام على خلعه بالقوة أن يؤدي إلى فتنة.

وأحسب أن ذات الحجة تقتضي منع الإمام أيضاً من قتال الرعية أو بعضهم، ولو لسبب مشروع كالبغي، إن كان قتاله لهم سيؤدي إلى فتنة أكبر من سلبيات تركهم، فالمنع من التسبب في الفتنة بين المؤمنين، لأي سبب أو عذر كان، يعم الإمام أو الراعي والرعية على السواء.

وإذا تقرر ذلك، يمكن القول أنه وإن كان يُشرع للإمام مبادأة البغاة بالقتال في توافر الشروط المطلوبة إلا أن الأرجح أن مثل هذه المبادأة تصبح غير مشروعة إذا ما تبين للإمام أن القتال سيقود إلى فتنة أو مفسدة أكبر ربما أمكن تفاديها بامتناعه عن بدء القتال.

ومما يمكن الاستئناس به هنا قول ابن تيمية "إن الأمر بقتال الفئة الباغية مشروط بالقدرة والإمكان ... فمن رأى أن هذا القتال مفسدته أكبر من مصلحته، علم أنه قتال الفتنة فلا تجب طاعة الإمام فيه"[4] وحجته في ذلك أن المنع من

---

(1) سورة الأعراف- 27 .

(2) ضعيف الجامع للألباني برقم 4024 .

(3) سورة البقرة- 193 .

(4) ابن تيمية: مجموع الفتاوى 4/ 442 .

المشاركة في قتال الفتنة ثابت بنص خاص بينما الأمر بطاعة الإمام ثـابت بنـص عام و "لم يجب عليه أن يعدل عن نص معين خاص إلى نص عام مطلق"(1).

وسبق أن أوردنا ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن اتصـاف الإمـام بالفسـق والجور يمنعه شرعا من قتال البغاة حتى يتوب. ويسـتدعي إقـرار ذلـك أن يُعـد فسق الإمام أيضاً مانعاً شرعياً من بدئه البغاة بالقتال.

---

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى 442/4

المبحث الثاني

المقصد من قتال البغاة

تبين لنا في المبحث السابق أن مشروعية القتال في الإسلام، سواء للبغاة أو غيرهم، هي مشروعية استثنائية. وكل ما هو استثناء محدود أي تلزمه بداية محددة ونهاية محددة. وما تمهد من حديث عن مشروعية قتال البغاة يصلح لتحديد بدايتها؛ أي بداية مشروعية قتال البغاة ولكنه لا يحدد بشكل كاف نهاية مشروعية قتال البغاة.

والأصل في أي فعل أو حكم استثنائي هو أن تنتهي مشروعيته بمجرد تحقق المقصد الذي شُرع هذا الفعل أو الحكم الاستثنائي لتحقيقه. وباعتبار قتال البغاة فعلا استثنائيا يتعين أن تنتهي مشروعيته عند تحقق المقصد الذي أراد الشرع تحقيقه من الإذن أو الأمر به.

وقد تحدث عدد من الفقهاء عن المقصد أو الهدف من قتال البغاة. وبالتمعن في أقوالهم يتبين أنهم قد ذكروا مقصدين لقتال البغاة. وهذان المقصدان هما مقصد الدفع ومقصد الرد للطاعة. وبينما اكتفى البعض بذكر مقصد واحد، كان غالبا هو مقصد الدفع، ذكر الآخرون المقصدين معاً. ونتناول فيما يلي المقصدين المذكورين بشيء من التفصيل.

مقصد الدفع:

والمعني به هو أن القصد من قتال البغاة هو دفع البغاة عن قتال المبغي عليه. وممن ذكر هذا المقصد الكاساني رحمه الله "قتالهم لدفع شرهم لا لشر شركهم لأنهم مسلمون "[1] والقرافي رحمه الله "يقصد بالقتال ردعهم"[2]، والماوردي رحمه الله " المراد بالقتال الكف"[3]، والنووي رحمه الله حيث يقول عن كيفية قتال البغاة " طريقها طريق دفع الصائل"[4].

ومقتضى تحديد المقصد من قتال البغاة بدفعهم عن قتال المبغي عليه هو أنه يشرع قتال البغاة حتى يكفوا عن قتال المبغي عليه وتنتهي مشروعية قتالهم متى ما كفوا عن قتال المبغي عليه. وذلك هو ما أكدت عليه أقوال الكثير من الفقهاء، ومنها قول ابن قدامة رحمه الله "إن أهل البغي إذا تركوا القتال إما بالرجوع إلى الطاعة وإما بإلقاء السلاح وإما بالهزيمة إلى فئة أو إلى غير فئة وإما بالعجز لجراح أو مرض أو أسر، فإنه يحرم قتالهم "[5]، وقول ابن جماعة رحمه الله "ولا يقاتَل من ألقى سلاحه وترك القتال "[6].

ومع اتفاقهم على أن كف البغاة عن القتال يسقط مشروعية قتالهم، يختلف القائلون بمقصد الدفع من الفقهاء في تحديد الحال الذي يتحقق به أو فيه كف البغاة عن القتال . فبينما ذهب أكثرهم إلى أن كف الباغي عن القتال يتحقق بمجرد تركه القتال على أي حال ولأي سبب كان، مثل إلقائه السلاح أو عجزه عن استعماله لسبب أو لآخر أو هروبه أو استسلامه ، ويوجبون وقف قتاله على أي حال كان تركه القتال ، نفى آخرون جواز أو صحة اعتبار بعض تلك الحالات ، كالهروب والعجز والجرح ، كفا عن القتال و، من ثم، لم يوجبوا وقف قتال الباغي فيها.

---

(1) الكاساني : بدائع الصنائع 140/7 .
(2) القرافي : الفروق 4/ 171.
(3) الماوردي : أهل البغي ، ص 117.
(4) النووي : روضة الطالبين 10/ 57.
(5) ابن جماعة : المغني : 8/ 114 .
(6) ابن جماعة : تحرير الأحكام ، ص 243

مقصد الرد للطاعة :

ومن ذكر هذا المقصد النووي رحمه الله "والمقصود ردهم للطاعة وكف شرهم "[1]، وابن قدامة رحمه الله " إن المقصد كفهم وردهم إلى الطاعة "[2] والعاملي رحمه الله " يجب قتاله إذا ندب إليه الإمام حتى يفيء أي يرجع إلى طاعة الإمام أو يقتل "[3].

ويصرح نص العاملي بأن المطلوب طاعته هو الإمام ، والأرجح أن طاعة الإمام هي ما تعنيه النصوص الأخرى أيضا . ومع أن النصوص لم تحدد محل الطاعة المطلوبة فإن هذا المحل لا يعدو أن يكون إما القتال ، أي الكف عنه ، وإما أساس النزاع أو سببه. وفي الحالة الأولى يكون مقصد الرد للطاعة مطابقا لمقصد الدفع. أما في الحالة الثانية؛ أي إذا كان المعنِي هو الطاعة في أساس النزاع يكون لمقصد الرد للطاعة مفهوماً وغاية مختلفين عن مفهوم وغاية مقصد الدفع .

والقول بأن المقصد من قتال البغاة هو ردهم للطاعة في محل أو أساس النزاع، أو في كل ما تتعين فيه طاعة الإمام يعني أنه لا يلزم التوقف عن قتال البغاة بمجرد كفهم عن القتال كما في حالة مقصد الدفع، بل يشرع قتالهم، ولو بعد كفهم عن القتال، حتى يدخلوا في الطاعة على الأقل بأن يقبلوا ما هو مطلوب منهم قبوله بخصوص أساس النزاع، مثل أداء أو تسليم حق ما. وربما كان في قول الشافعي رحمه الله "قوتل دفعا عن أن يقتل أو منازعة ليرجع أو يدفع حقاً إن منعه"[4] إشارة إلى بعض ذلك.

ولم أقف على أقوال فقهية تصرح بمقتضى مقصد الرد للطاعة في محل النزاع، أي مشروعية قتال البغاة إلى ما بعد كفهم عن القتال، وحتى الطاعة في محل النزاع سوى ما تقدم عن الماوردي رحمه الله من أنه يرى أن قتال البغاة من

---

(1) النووي: روضة الطالبين ، 10/ 57.

(2) ابن قدامة : المغني 8/ 111 .

(3) العاملي : الروضة البهية 2/ 407.

(4) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 218 .

مانعي الزكاة لا ينتهي بكفهم عن القتال عجزا وإنما يتعين على الإمام أن يكون "على قتالهم حتى يظهروا الطاعة بأدائها طوعاً"[1]. وبالإضافة إلى غرابة ما يفترضه من إمكان قسر الإنسان على أداء شيء طوعا يتناقض هذا القول مع أقوال أخرى لصاحبه- الماوردي - تؤكد على لزوم الكف عن قتال البغاة بمجرد كفهم عن القتال، ومنها قوله المذكور آنفاً أي "المراد بالقتال الكف"، وكذا قوله " لا يقاتَل أهل البغي إلا مقبلين ويكف عنهم مدبرين"[2].

ويبدو واضحا مما سبق أن أكثر المقصدين المذكورين قبولا لدى الفقهاء وأقواهما حضورا في أقوالهم هو مقصد الدفع. وكون الفقهاء، عموماً، لا يوافقون على ما يقتضيه مقصد الرد للطاعة من مشروعية الاستمرار في قتال البغاة حتى بعد كفهم عن القتال يرجح أن على الأقل بعض من أورد مقصد الرد للطاعة قد أورده بنفس المعنى المرادف لمقصد الدفع، كما سبق التوضيح، وربما أن من أورده منهم بمعنى مخالف لمقصد الدفع لم يورده كمقصد مباشر إلى القتال وإنما كمقصد غير مباشر له بناء على أن من شأن قتال البغاة حتى كفهم عن القتال أو المقاومة المسلحة أن يمهد تلقائيا لردهم للطاعة بوسائل أخرى غير القتال كالقضاء أو المفاوضة.

واعتبار الرد للطاعة مقصدا مباشرا لقتال البغاة لا يتفق- بسبب ما يقتضيه من لزوم قتال البغاة إلى ما بعد كفهم عن القتال- مع ما سبق بيانه من أن القتال لا يشرع في الإسلام إلا لمواجهة قتال قائم أو وشيك لأنه بعد أن يكف البغاة عن القتال لا يعد هناك قتال قائم أو وشيك؛ يبرر الاستمرار في قتالهم.

ومما يرجح مقصد الدفع قوله تعالى (فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله). ففي ضوء ما سبق بيانه من أن المعنى في هذه الآية هو البغي بالقتال يتضح أن المعنى المراد بالنص المذكور هو أنه إن قاتلت احدى الطائفتين الأخرى فقاتلوا التي تقاتل حتى تفيء إلى أمر الله. وبهذا

---

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 101.

(2) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 166 .

المعنى فإن هذا النص، أي قوله تعالى (فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) يتطابق تماماً مع قوله تعالى " وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا " من حيث ربطهما مشروعية القتال بوجود قتال من الطرف الذي يُشرع قتاله .

الفصل الثاني

قواعد قتال البغاة

إن ثبوت مشروعية قتال البغاة -كما اتضح في الفصل السابق- يستدعي أو يتيح الانتقال لمعرفة ما إذا كان هناك أسلوب معين لممارسة هذا القتال، وما هي القواعد التي تنظم وتضبط مسار هذا القتال بين مبتدئه ومنتهاه.

وقد تناول الفقهاء بقدر من التفصيل كيفية قتال البغاة وتحدثوا عن جملة من القواعد والضوابط التي يتعين الالتزام بها في قتالهم. وأجرى بعض الفقهاء مقارنات بين قواعد وضوابط قتال البغاة من جهة وقواعد وضوابط قتال غير البغاة، كالمشركين والمحاربين، من جهة أخرى .

ويفيد التأمل في ما يتناثر في المراجع الفقهية من قواعد وضوابط لقتال البغاة أنه يمكن تنظيم عرض تلك القواعد والضوابط وما يثور حولها من خلافات فقهية، في مباحث ثلاثة يختص كل مبحث منها بمجموعة معينة من تلك القواعد. وهذه المباحث الثلاثة هي:

المبحث الأول : مقدمات القتال .

المبحث الثاني : وسائل القتال .

المبحث الثالث : الأعمال الحربية.

المبحث الأول

مقدمات القتال

ونعني بالمقدمات الخطوات والإجراءات التي تسبق مباشرة القتال الفعلي للبغاة. ويجمل الفقهاء هذه المقدمات في خطوتين هما إنذار البغاة بالقتال، وإنظارهم فترة معينة إن طلبوا الإنظار، ويؤكد الفقهاء أن الشرع يطالب الإمام، إن لم يكن على سبيل الوجوب فعلى سبيل الندب، بالالتزام بالخطوتين المذكورتين في حالة إقدامه على مبادأة البغاة بالقتال، ولا يتعين عليه الالتزام بهما في حالة أن يبدأ البغاة القتال أو يفاجئوه به. ونتناول في ما يلي الخطوتين المذكورتين في مطلبين متتاليين.

المطلب الأول

الإنذار

الإنذار لغة: هو الإبلاغ أو الإعلام، والمعني به هنا هو إبلاغ البغاة بأنهم سيقاتلون- من قبل المنذر- إذا لم يستجيبوا لأمر أو طلب ما. على أنه لم يعبر عن هذا المعنى باستخدام لفظ الإنذار سوى القليل من الفقهاء، حيث استخدم أكثرهم بدلا عن لفظ الإنذار لفظا آخر هو الدعوة أو الدعاء. وقد سبق الذكر بأن البعض قد استخدم لفظ الدعوة للدلالة على معنى أوسع يتجاوز مجرد الإنذار ليتقاطع مع مفهوم الإصلاح. وصحيح أن كون الإنذار يقصد به تفادي أو وقف

القتال يتيح اعتباره وسيلة إصلاح إلا أنه أقرب لوسائل الإصلاح اللاسلمي منه لوسائل الإصلاح السلمي. وفي الواقع فإن اللجوء إلى الإنذار هو بمثابة إعلان بانتهاء أو فشل جهود الإصلاح بالوسائل السلمية، والبدء أو الاستعداد للانتقال إلى الوسائل اللاسلمية، ومن هنا كان تصنيفه ضمن مقدمات القتال.

ومن بين من استخدموا لفظ الإنذار للدلالة على إعلان البغاة بالقتال الدردير والنووي رحمهما الله، ويكاد استعمال الدردير للفظ الإنذار يحصر معناه في الإيذان بالقتال فقط كما يفهم من قوله - مشيرا للإمام - " فله قتالهم وقتلهم وانذروا بالقتال"[1]، أما النووي فقد استخدم لفظ الإنذار للدلالة على معنى واسع يتضمن الإيذان بالقتال ولكن لا يَقتصر عليه "لا يُغتالون ولا يُبدأون بالقتال حتى يُنذَروا، فيبعث الإمام إليهم أمينا فطنا ناصحا فإذا جاءهم سألهم ما ينقمون؟ فإن ذكروا مظلمة وعللوا مخالفتهم بها أزالها، وإن ذكروا شبهة كشفها لهم، وإن لم يذكروا شيئا أو أصروا بعد إزالة العلة نصحهم ووعظهم وأمرهم بالعودة إلى الطاعة فإن أصروا دعاهم إلى المناظرة فإن لم يجيبوا أو أجابوا فغلبوا وأصروا مكابرين آذنهم بالقتال"[2].

وممن استعملوا لفظ الدعوة أو الدعاء للدلالة على- ربما كجزء من دلالة أوسع- الإنذار الكاساني رحمه الله "ينبغي له أن يدعوهم إلى العدل والرجوع إلى رأي الجماعة أولا لرجاء الإجابة وقبول الدعوة كما في حق أهل الحرب"[3]، وابن المرتضى رحمه الله والذي أورد ضمن رصده لواجبات الإمام " وتقديم دعاء الكفار إلى الإسلام غالبا والبغاة إلى الطاعة"[4].

وفي حالات كثيرة لا تسمح عبارات الفقهاء بالتأكد مما إذا كان حكم الإنذار- أو الدعوة بمعنى الإنذار- للبغاة عندهم هو الوجوب أم الندب، ولعل

---

(1) الدردير : الشرح الصغير 4/ 428 .
(2) النووي: روضة الطالبين 10/ 57.
(3) الكاساني : بدائع الصنائع 7/ 140.
(4) ابن المرتضى : الأزهار ، ص 316.

من أبرز الأمثلة على ذلك قول الدردير المذكور آنفا "وأنذروا بالقتال"[1]. وقد صرح بعض الفقهاء بأن حكم إنذار البغاة هو الوجوب، ومن هؤلاء ابن المرتضى رحمه الله "يجب تقديم دعائهم إلى الحق"[2]، ومظفر رحمه الله يجب على الإمام أن يدعو البغاة إلى الحق قبل قتالهم"[3] . وفي شرحه لقول الدردير الوارد آنفا قال الصاوي.رحمه الله "قوله: وأنذروا أي وجوبا"[4].

والقول بوجوب إنذار البغاة قبل القتال يعني عدم جواز تبييتهم أو قتالهم دون إنذار. يقول "الشافعي رحمه الله" لذلك قلت لا يبيت أهل البغي قبل دعائهم"[5] ويقول مظفر رحمه الله "ولا يبيتهم بالليل"[6].

ويستدل لوجوب الإنذار بأن الله قد أمر بالإصلاح قبل القتال. (فاصلحوا بينهما)، ويشير بعضهم إلى أن عليا رحمه الله قد دعا البغاة قبل قتالهم. ويضيف الشافعي رحمه الله "إذا كانوا عندنا وعندك إذا قاتلوا فأكثروا القتل ثم ولوا لم يقتلوا مولين لحرمة الإسلام مع عظم الجناية فكيف نبيتهم فنقتلهم قبل قتالهم ودعوتهم وقد يمكن فيهم الرجوع بلا سفك دماء"[7].

وفي المقابل، ذهب بعض الفقهاء إلى أن إنذار البغاة ليس واجبا. يقول الحصفكي رحمه الله "دعاهم إليه أي إلى طاعته وكشف شبهتهم استحبابا"[8]، ويقول الكاساني رحمه الله "وإن قاتلهم قبل الدعوة لا بأس بذلك"[9]. وحجة القائلين بعدم وجوب الإنذار هو كما يقول الكاساني رحمه الله " إن الدعوة قد

---

(1) الدردير : الشرح الصغير 4/ 428.
(2) ابن المرتضى : البحر الزخار 6/ 414 .
(3) مظفر: البيان الشافي 4/ 785.
(4) الصاوي: بلغة السالك 4/ 428.
(5) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 189.
(6) مظفر : البيان الشافي 4/ 785.
(7) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 230.
(8) الحصفكي: الدر المختار 4/ 264.
(9) الكاساني: بدائع الصنائع 7/ 140.

بلغتهم لكونهم في دار الإسلام ومن المسلمين أيضا"[1]. واحتج ابن عابدين لعدم وجوب الإنذار للبغاة بقوله" لأنهم علموا ما يقاتَلون عليه كالمرتدين وأهل الحرب بعد بلوغ الدعوة "[2].

ومن الواضح أن الخلاف بين الفقهاء في حكم إنذار البغاة يكاد يعكس الخلاف القائم بينهم في حكم إنذار أو دعوة المشركين قبل القتال، فقد ذهب البعض إلى وجوب إنذار المشركين وجوبا مطلقا بينما أوجبه البعض لمن لم تبلغهم الدعوة فقط واستحبه لغيرهم.

ومن منظور هذه الدراسة فإن وجوب إنذار البغاة قبل قتالهم هو الحكم الأرجح؛ لأنه مهما كان رفض البغاة للإصلاح بالطرق السلمية الخالصة يبقى هناك دائما احتمال بأن يدفع الإنذار البغاة لقبول الإصلاح السلمي، ولو اضطرارا أو خوفا من عواقب القتال. وإذا كان ما سبق اشتراطه من وجوب استنفاد طرق الإصلاح السلمي قبل مباداة البغاة بالقتال يستلزم التيقن قبل بدء القتال من عدم وجود احتمال لقبول البغاة الإصلاح السلمي اضطرارا، إن لم يقبلوه طواعية، فإنه لا سبيل إلى التيقن من ذلك بدون إنذار البغاة قبل قتالهم.

واحتجاج بعض الفقهاء لعدم وجوب إنذار البغاة بكَوْن البغاة من المسلمين أو بعلمهم بما يقاتَلون عليه هو احتجاج ضعيف، أولاً لأنه قائم على قياس البغاة بالكفار، وهو لا شك قياس مع الفارق، وثانيا لأنه يغفل عن أن الهدف من الإنذار ليس هو مجرد العلم بقدر ما هو ممارسة الضغط على المنذَرين (البغاة) لقبول الإصلاح السلمي وهو ما لا يتحقق على أفضل ما يكون دون تقديم الإنذار فعلا.

(1) الكاساني: بدائع الصنائع 140/7

(2) ابن عابدين : رد المحتار 4/ 264.

المطلب الثاني

الإنظار

المعنِي بالإنظار هنا هو ترك البغاة أو إمهالهم دون قتال لبعض الوقت بطلب منهم.

ويبدو أن بعض الفقهاء لم يتطرقوا لمسألة إنظار البغاة أصلا. وفي نطاق إطلاعنا، فإن من جاءوا من الفقهاء على ذكر الإنظار اتفقوا على مشروعيته بشرط أن يكون لفترة محدودة، وأضاف البعض شرطا آخر هو حسن قصد البغاة. ونتناول في ما يلي الشرطين المذكورين.

محدودية فترة الإنظار:

يؤكد الفقهاء على لزوم أن تكون فترة الإنظار فترة محدودة أو مؤقتة، ولكن ليس هناك اتفاق على تحديد واضح لأقصى وأدنى فترة مشروعة للإنظار. وقد اكتفى أكثر من تطرقوا لأقصى مدة للإنظار باشتراط أن لا تكون مؤبدة أو لا نهائية، فابن المرتضى رحمه الله يقول يجب أن يكون الإنظار لمدة "معلومة لا مؤبدة"[1]، ويقول الشافعي رحمه الله "ولو سألوا أن يُتركوا أبدا ممتنعين لم يكن ذلك للإمام"[2]، ويقول النووي رحمه الله "إن سألوا ترك القتال أبدا لم يجبهم"[3]، ويقول المطيعي رحمه الله "إن سألوه أن ينظرهم أبدا لم يجز ذلك

---

(1) ابن المرتضى : البحر الزخار 6/ 415.

(2) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 205/

(3) النووي : روضة الطالبين 10/ 58.

للإمام"[1]. وبينما يفهم من هذه الأقوال أن المدة يمكن أن تمتد لأيام وأشهر، كما صرح البعض وربما لسنوات، يبدو أن البعض لا يجيز أن تمتد فترة الإنظار لأكثر من فترة وجيزة جدا قد لا تتعدى بضع ساعات، ولعل من هؤلاء ابن حزم رحمه الله والذي يبدو أنه يرى أن مدة الإنظار تتحدد ضمن مدة الإصلاح "لم يفسح الله في ترك قتالهم إلا مدة الإصلاح"[2]، وقد سبق التوضيح بأن ابن حزم يحدد مدة الإصلاح بـ "مقدار الدعاء وبيان الحجة فقط"[3]. ويبدو أن هذه المدة لا تتطلب عنده أكثر من لحظات قصيرة" فما دمنا قادرين على المقاتلة لم يحل لنا غيرها أصلا ولسنا في سعة من تركها ساعة فما فوقها"[4].ويحتج ابن حزم على من ذهب إلى جواز الإنظار لأكثر من ذلك قائلا "ومن قال غير هذا سألناه ماذا يقول : إن استنظروه يوما أو يومين أو ثلاثة وهكذا تزيده ساعة ساعة ويوما يوما حتى يبلغ ذلك إلى انقضاء الأعمار وفي ذلك إهلاك الدين والدنيا "[5] ويضيف "فإن حد في ذلك حدا من ثلاثة أيام أو غير ذلك كلف أن يأتي بالدليل من القرآن أو من تحديد الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك ولا سبيل له إليه"[6].

وتتلخص الأسباب التي أوردها الفقهاء للزوم محدودية مدة الإنظار، بغض النظر عن مقدارها، في عدم جواز ترك بعض المسلمين طاعة الإمام، والخوف من احتمال هجوم البغاة المنظرين على أهل العدل متى ما قووا، و وجوب إجبار البغاة على أداء الحقوق وتأمين الناس منهم.

(1) المطيعي : المجموع 17/ 512.
(2) ابن حزم : المحلى 11/ 116.
(3) نفسه
(4) نفسه
(5) نفسه
(6) نفسه

حسن قصد البغاة من الاستنظار

المعني بحسن قصد البغاة هو أن لا يكون قصد البغـاة مـن الاستنظار هـو كسب الوقت لتأمين انتصارهم على الإمام بوسيلة أو أخرى.

ويبدو أن البعض يشترط حسن قصد البغاة لقبول أي طلب إنظار من البغاة بغض النظر عن مدته، بينما يشترطه البعض فقط إذا كانت فترة الإنظـار ليست قصيرة أو قريبة.

ومن الأقوال التي تفيد اشتراط حسن القصد لقبـول أي طلـب إنظـار قـول الشافعي رحمه الله "ولو قالوا انظرونا مدة رأيت أن يجتهد الإمام فيـه فـإذا كـان يرجو فيئتهم أحببت الاستيناء بهم وإن لم يرج ذلك فله جهادهم وإن كان يخاف على الفئة العادلة الضعف عنهم رجوت تأخيرهم إلى أن يرجعوا أو تمكنـه القـوة عليهم"[1]، وقول النووي رحمه الله "فـإن استنظروا ، بحـث الإمـام عـن حـالهم واجتهد، فإن ظهر له أنهم عازمون على الطاعة وأنهم سينتظرون لكشف الشـبهة أو التأمل والمشاورة أنظرهم. وإن ظهر له أنهم يقصدون الاجتماع أو يسـتلحقون مددا لهم لم ينظرهم"[2]، وقول ابن قدامة رحمـه الله "إن سـألوا الإنظـار ينظـر في حالهم ويبحث عن أمرهم فإن بان لـه أن قصدهـم الرجـوع إلى الطاعـة ومعرفـة الحق أمهلهم، قال ابن المنذر أجمع على هذا كل من أحفظ عنه من أهـل العلـم، فإن كان قصدهم الاجتماع على قتاله وانتظار مدد يقوون به أو خديعـة الإمـام أو ليأخذوه على غرة ويفترق عسكره لم ينظرهم "[3].

أما من يشترطون حسن قصد البغاة فقط في حالة الإنظار لفترة غـير قصـيرة فيبدو أنهم يرون أن تكـون الاستجابة لطلـب الإنظـار تلقائيـة إذا كـانت فـترة الإنظار قصيرة، ومرهونة بطبيعة قصد البغاة إذا كانت فترة الاستنظار غير قصـيرة. وعادة ما تُحدد الفترة القصيرة في حدود ثلاثة أيام والفترة غـير القصـيرة بمـا زاد

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 209.
(2) النووي: روضة الطالبين 10/ 57.
(3) ابن قدامة : المغني 8/ 108.

عن ثلاثة أيام. ومن هؤلاء الشيرازي رحمه الله والذي يقول "فإن طلبوا الإنظار نظرت فإن كان يومين أو ثلاثة أنظرهم لأن ذلك مدة قريبة ولعلهم يرجعون إلى الطاعة فإن طلبوا أكثر من ذلك بحث عنه الإمام فإن كان قصدهم الاجتماع على الطاعة أمهلهم وإن كان قصدهم الاجتماع على القتال لم ينظرهم لما في الإنظار من الأضرار"(1). ويقول الماوردي رحمه الله "لو سأل أهل البغي إنظارهم والحرب قائمة فهو على ضربين: أحدهما :أن يكون ما سألوه من الإنظار قريبا كاليوم أو ثلاثة أيام لا تتفرق فيها العسكر ولا يتباعد فيها معسكره فيجابوا إليه... والضرب الثاني: أن يسألوه الإنظار مدة طويلة كالشهر وما قاربه يبعد فيها المعسكر ويتفرق فيها العساكر فينبغي للإمام أن يجتهد رأيه في الأصلح... فإن علم من مسألتهم الإنظار ليستوضحوا الحق من الباطل أو ليجمعوا كلمة جماعتهم على الطاعة أنظرهم... وإن علم أنهم سألوه الأنظار ليجمعوا فيها ما يقوون به عليه... نظر حينئذ إلى حال عسكره فإن وجد فيهم قوة على قتالهم وصبر على مطاولتهم لم ينظرهم "(2)

ومن الواضح أن التحديد السابق لمقدار الفترة القصيرة والفترة غير القصيرة هو تحديد اجتهادي يقوم أساسا على اعتبارات عسكرية وهي اعتبارات تتغير بتغير الأوضاع ويقبل تقديرها اختلاف وجهات النظر.

وعموما لا تسمح عبارات الفقهاء بالتأكد مما إذا كانوا يعتبرون مشروعية الانظار، في حالة توافر شرطيه، مشروعية وجوب أم مشروعية ندب أو استحباب. و بينما صرح ابن المرتضى رحمه الله بوجوب الإنظار "ويجب إمهالهم إن طلبوه للنظر مدة معلومة"(3) يفهم من قول الشافعي رحمه الله الوارد آنفا أنه ربما لا يرى الإنظار واجبا ولو توفر شرطيه حيث يقول "أحببت الاستيناء بهم"(4).

---

(1) الشيرازي: المهذب 2/ 118.

(2) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 137

(3) ابن المرتضى : البحر الزخار 6/ 415.

(4) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 205.

ووفقا لما تمهد من هذه الدراسة عن مشروعية القتال في الإسلام فإن الأرجح هو لزوم إنظار البغاة إذا ما ثبت حسن قصدهم من الاستنظار؛ لأن ذلك يعني وجود احتمال حقيقي للإصلاح السلمي، والأصل أنه لا يشرع قتال البغاة إلا بعد استنفاد احتمالات الإصلاح السلمي الحقيقية. وقد يصح أيضا القول بأن الاستنظار المصحوب بحسن قصد يعد كفاً عن القتال أو، على الأقل، عرضا بالكف عن القتال، ويُلزمنا الشرع بالكف عن قتال من كف (وقاتلوا في سبيل الله الذي يقاتلونكم ولا تعتدوا) والاستجابة للعرض بالكف عن القتال (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله).

مقابل الإنظار

ربما يدفع رفض طلب الإنظار البغاة إلى محاولة تطمين أهل العدل واقناعهم بحسن نواياهم ومقصدهم من خلال عرض تقديم مقابل مادي للإنظار، يمكن أن يكون هذا المقابل المادي إما رهائن أو مال. وقد بحث الفقهاء مدى مشروعية الإنظار مقابل مقابل مادي. ويكاد يتفق من وقفنا على آرائهم من الفقهاء على أنه لا تجوز الاستجابة لطلب إنظار غير مقبول أصلا مقابل مال يعرضه البغاة، وعللوا ذلك بما يلي:

1- لا يجوز أخذ مال من البغاة لإقرارهم على ما لا يجوز لأنهم بذلوه "في مقابل محظور"[(1)].

2- "لا يؤمن أن يكون هذا مكراً وطريقاً إلى قهر أهل العدل"[(2)] حيث "أنهم قد يقوون في المدة ويظهرون على أهل العدل ويستردوا ما بذلوه"[(3)].

3- "بذل المال على الموادعة صغار وذلة فلم يجز أخذه من المسلمين كالجزية"[(4)]، لأن "فيه إجراء صغار على طائفة من المسلمين"[(5)].

---

(1) ابن المرتضى : البحر الزخار 6/ 415.
(2) الشيرازي : المهذب 2/ 218.
(3) النووي: روضة الطالبين 10/ 58.
(4) الماوردي: قتال أهل البغي ،ص 140.
(5) الشيرازي : المهذب 2/ 218.

ومع أن منع الفقهاء لقبول مال مقابل الانظار عادة ما يرد في سياق الحديث عن الانظار غير المقبول أي المحظور لافتقاره لشرط أو آخر، كما تعكس ذلك العلة الأولى، فإن مقتضى العلة الثالثة هو منع قبول المال مطلقا أي سواء كان الانظار مستوفياً لشروط قبوله أو غير مستوف لها طالما كان البغاة مسلمين. ومنع أخذ المال مقابل الانظار مطلقا هو ما تفيده بعض الأقوال الفقهية، مثل قول الدردير"لا يجوز للإمام أخذ مال كالجزية بل إن تركهم مع الأمن منهم تركهم مجانا"[1]

وبالمثل منع الفقهاء قبول أشخاص كرهائن مقابل الموافقة على انظار غير مقبول. وفي تعليلهم لهذا المنع ذكر الفقهاء نفس العلتين الأولتين اللتين أوردوهما لمنع قبول المال وأضافوا إليهما علتين أخريين هما:

1- لا جدوى من أخذ رهائن لأن "الرهائن لا يجوز قتلهم لغدر أهلهم فلا يفيد شيئا"[2].

2- لا يجوز رهن المسلم مطلقا ورهائن البغاة مسلمون "لا يرهن مسلم سواء رهنوه هم بأن كان عندهم أو طلبوا منا رهنه لأن حق الرهن أن يتملك عند تعذر الوفاء والمسلم الحر لا يملك"[3].

على أن من الفقهاء من صرحوا بجواز قبول رهائن البغاة إن كان بأيدي البغاة أسرى من أهل العدل، يقول ابن قدامة رحمه الله "وإن كان في أيديهم أسرى من أهل العدل وأعطوا بذلك رهائن منهم قبلهم الإمام واستظهر للمسلمين"[4]. ويلاحظ أن ابن المرتضى رحمه الله مع أنه أكد صراحة على عدم جواز رهن المسلم مطلقا "ولا يرتهن مسلم"[5] إلا أنه قال عن البغاة "تقبل

(1) الدردير: الشرح الصغير 4/ 429.
(2) ابن قدامة : المغني 8 / 108.
(3) الجلال: ضوء النهار 4/ 2567.
(4) ابن قدامة : المغني 8/ 109.
(5) ابن المرتضى : شرح الأزهار 4/ 564.

أولادهم رهائن في فك أسرى أهل العدل"[1]. وليس من الواضح ما إذا كان ابن قدامة وابن المرتضى يجيزون أخذ الرهائن مطلقا أم يشترطون لجوازه أن يكون الإنظار مقبولا في الأصل، كما صرح بذلك الماوردي رحمه الله "فإن خيف المكر بإنظارهم فبذلوا رهائن من أولادهم على الوفاء بعهدهم، فإن كان الإنظار مما لا يجوز الإجابة إليه مع أخذ الرهائن لم يجابوا إليه ببذل الرهائن . وإن جازت الإجابة بغير الرهائن كانت الإجابة إليه مع أخذ الرهائن أولى"[2].

ومهما يكن فإن الفقهاء، سواء من يجيز قبول الرهائن أو لا يجيزه، يجمعون على أنه لا يجوز قتل رهائن البغاة حتى وإن قتل البغاة أسرى أهل العدل غدرا أو عادوا للحرب "لأن التعدي من غيرهم "[3] و " لأنهم صاروا آمنين بالموادعة أو بإعطاء الأمان لهم حين أخذناهم رهنا والغدر من غيرهم لا يؤاخذون به"[4]. وأجاز بعض الفقهاء حبس رهائن البغاة إذا ما حدث غدر من البغاة حتى انتهاء الحرب حيث تخلى سبيلهم، يقول الحصفكي رحمه الله "يحبسون إلى أن يهلك أهل البغي أو يتوبوا"[5]، ويقول ابن قدامة رحمه الله "فإذا ما انفضت الحرب خلى الرهائن كما تخلى الأسارى منهم"[6]. وفي المقابل أكد بعض الفقهاء على عدم جواز حبس الرهائن أكثر من مدة الرهن المتفق عليها بسبب غدر البغاة، يقول الشافعي رحمه الله "إذا كان رهن أهل البغي بلا رهن من أهل العدل ووادعوهم إلى مدة فجاءت تلك المدة وقد غدر أهل البغي لم يكن لهم حبس الرهائن بغدر غيرهم"[7] .

ويلاحظ أن الفقهاء لم يعنوا كثيرا بالنظر في حكم المقابل الذي ربما رأى الإمام، أو اضطر إلى، تقديمه للبغاة لصرفهم عن قتاله ولو مؤقتا. وربما يعود ذلك

---

(1) ابن المرتضى : البحر الزخار 6/ 415.

(2) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 141.

(3) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 141.

(4) ابن عابدين : رد المحتار4/ 265 .

(5) الحصفكي : الدر المختار 4/ 25.

(6) ابن قدامة: المغني 109/8

(7) الشافعي: موسوعة الشافعي 9/ 214.

إلى استبعاد الفقهاء احتمال اضطرار الإمام لتقديم مقابل؛ لأنه غالبا هو الطرف الأقوى، وإن حدث أن كان الأضعف يمكنه تفادي الاضطرار لتقديم مقابل بتأخير قتال البغاة حتى يطمئن إلى قوته. وممن نص على جواز تأخير الإمام قتال البغاة في حالة ضعفه الشافعي رحمه الله "وإن كان يخاف على الفئة العادلة الضعف عنهم رجونا تأخيرهم إلى أن يرجعوا أو تمكنه القوة عليهم"[1]، وابن قدامة رحمه الله "وإن خاف الإمام على الفئة العادلة الضعف عنهم أخر قتالهم إلى أن تمكن القوة عليهم لأنه لا يؤمن الاصطلام والاستئصال"[2]، والمطيعي رحمه الله " وإن كان في أهل العدل ضعف عن قتالهم أخر الإمام قتالهم"[3].

وعلى كل، وبالرغم من التأكيد السابق على عدم جواز رهن المسلم، فقد أشار بعض الفقهاء بشكل عابر إلى أنه قد يحدث أن يقدم الإمام رهائن للبغاة، ولم يرد عنهم إنكار مباشر لذلك وهو ما يوحي أنهم ربما يرون جواز ذلك. يقول الشافعي رحمه الله "لو رهن أهل البغي نفرا منهم عند أهل العدل ورهنهم أهل العدل رهنا وقالوا احبسوا رهننا حتى ندفع إليكم رهنكم، وتوادعوا على ذلك إلى مدة جعلوها بينهم فعدا أهل البغي على رهن أهل العدل فقتلوهم، لم يكن لأهل العدل أن يقتلوا رهن أهل البغي الذي عندهم"[4]، ويقول الحصفكي رحمه الله "لو أخذنا منهم رهنا وأخذوا منا رهنا ثم غدروا بنا وقتلوا رهننا لا نقتل رهنهم"[5].

ولم أقف على ذكر صريح لحكم تقديم الإمام مالا للبغاة للصلح معهم أو صرفهم عن قتاله، إلا ما أورده الدسوقي عن ابن مرزوق، رحمهما الله، قوله "لا يعطيهم السلطان أو نوابه مالا على الدخول تحت طاعته لأن خروجهم معصية"[6]. ويمكن القول بأن تجويز بعض الفقهاء عقد الصلح مع الكفار على

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 205.

(2) ابن قدامة: المغني 8/ 109 .

(3) المطيعي: المجموع 17/ 563.

(4) الشافعي: موسوعة الشافعي 9/ 214.

(5) الحصفكي : الدر المختار 4/ 265.

(6) الدسوقي : حاشية الدسوقي 4/ 300.

بذل مال لهم يرجح جواز بذل مال للبغاة أيضا مقابل صرفهم عن قتال أهل العدل. وقد أورد ابن المرتضى رحمه الله في سياق حديثه عن صلح الإمام مع الكفار والبغاة جواز عقد الصلح على بذل "مال منا أو منهم"[1]، ولم يورد ما يفيد استثناء الصلح مع البغاة من ذلك. كذلك يمكن القول أنه إن جاز للإمام، وفقا لبعض الفقهاء، تقديم رهائن للبغاة فمن باب أولى أن يجوز له تقديم مال لهم مقابل صرفهم عن قتاله.

(1) ابن المرتضى : شرح الأزهار 563/4.

المبحث الثاني

وسائل القتال

يتطلب القتال توافر وسائل معينة لعل أهمها العدة أي العنصر البشري، والعتاد أي الأسلحة، والمال. والأصل أنه متى ما أصبح القتال مشروعا جاز استعمال الوسائل التي تحققه إلا ما استثنى الشرع منها. فالشرع يُخضع الوسائل كما يُخضع الغايات للأحكام التكليفية، ولذلك لا يَلزم من مشروعية الغاية مشروعية كل الوسائل المؤدية لها. ومن هنا تأتي أهمية النظر في ما قد يكون ورد من أحكام وضوابط تتعلق بالوسائل الثلاثة المذكورة آنفا.

العدة

يشكل المسلمون من غير البغاة العدة أو العنصر البشري الذي يعتمد عليه الإمام في قتال البغاة. وذهب الفقهاء إلى أن للإمام أن يستعين بمن شاء من المسلمين، غير أن بعضهم صرح بعدم جواز الاستعانة في قتال البغاة المسلمين بالذين يرون قتلهم في حال إدبارهم. يقول النووي رحمه الله "ولا يجوز أن يستعان بمن يرى قتلهم مدبرين إما لعداوة وإما لاعتقاد كالحنفي "[1] .

كذلك نص ابن المرتضى رحمه الله على عدم جواز الاستعانة في قتال البغاة "بمن يرى قتلهم مدبرين ومقبلين"[2]. ومن الواضح أن هذا المنع مبني على ما

---

(1) النووي : روضة الطالبين 10/ 60.

(2) ابن المرتضى : البحر الزخار 9/ 419.

تقدم من عدم جواز قتال البغاة بعد كفهم عن القتال على أي حال. وأجاز النووي رحمه الله للإمام الاستعانة بمن يرون قتل البغاة مدبرين عند الحاجة أو الضرورة على أن يتوافر شرطان هما: "أن تكون فيهم جرأة وحسن إقدام، والثاني أن يتمكن من منعهم لو ابتغوا أهل البغي بعد هزيمتهم"[1]، وأضاف الماوردي رحمه الله شرطا ثالثا هو أن يشترط الإمام عليهم أن لا يقتلوا من كف عن القتال و "أن يثق مما يشرطه عليهم أن لا يتبعوا مدبرا ولا يجهزوا على جريح فإن لم يثق بوفائهم لم يجز"[2].

واختلف الفقهاء في ما يتعلق بالاستعانة بغير المسلمين في قتال البغاة حيث منعها البعض وأجازها البعض الآخر. وممن منع الاستعانة بأشخاص من غير المسلمين الشافعي رحمه الله "لا يجوز لأهل العدل عندي أن يستعينوا على أهل البغي بأحد من المشركين، ذمي ولا حربي ولو كان حكم المسلمين الظاهر"[3]، والشوكاني رحمه الله "أما الاستعانة بالكفار فلا تجوز على قتال المسلمين"[4] ويستند هذا المنع إلى أنه" لا يجوز تسليط كافر على مسلم"[5] ، لأن الله يقول (ولن يجعل الله للكافرين على المسلمين سبيلا) [6]؛ ولأنه قد "يقتله بعداوة الإسلام وأهله في الحال التي لا تستحل أنت فيها قتله"[7] . وممن يجيز الاستعانة بغير المسلمين ابن المرتضى رحمه الله حيث أجاز للإمام أن يستعين "بالكفار والفساق حيث معه مسلمون يستقل بهم في إمضاء الأحكام"[8] . ويقول مظفر رحمه الله "يجوز للإمام أن يستعين على من حاربه من الكفار والبغاة بمن هو مخالف له من كافر أو باغ أو فاسق بشرطين الأول أن يكونوا يأتمرون له ولا

(1) النووي : روضة الطالبين 10 / 60.
(2) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 158.
(3) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 206.
(4) الشوكاني : السيل الجرار 4/ 521.
(5) النووي : روضة الطالبين 10/ 60.
(6) سورة النساء - 141.
(7) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 240.
(8) ابن المرتضى : الأزهار ، ص 320.

يعصونه قيل في أمور الحرب وما يتعلق بـها، وقيـل في أحكامـه كلـها يعـني في المستقبل، ولعل المراد ما داموا معه لا بعد رجوعهم إلى بلدهم، والثاني أن تكون معه طائفة من المؤمنين قيل بحيث يستغني بهم في الرأي وقيـل بحيـث يكفونـه أمر المخالفين هـؤلاء إذا مكـروا بـه"[1].وأجـاز ابـن قدامـة رحمـه الله للإمـام أن يستعين في قتال البغاة بغير المسلمين إن دعت الحاجة، "إن كان يقدر على كفهم استعان بهم وإن لم يقدر لم يجز"[2] . ويُروى جواز الاستعانة بغير المسـلمين عـن أبـي حنيفة رحمه الله حيث يقول ابن جماعة رحمه الله "ولا يستعان علـى قتـالهم بكفـار وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: يجوز"[3].

واحتج القائلون بجواز الاستعانة بغير المسلمين في قتال البغاة باستعانة الرسـول صلـى الله عليـه وسـلم بالمشـركين في بعـض غزواتـه وأجيبـوا بـأن تلـك اسـتعانة بالمشركين على المشركين ومحل الخلاف هو الاستعانة بالمشركين على المسلمين .

العتاد

يفيد التأمل في مواقف الفقهاء من العتاد أي الأسلحة التي يجـوز اسـتعمالها في قتال البغاة أنه يمكن التمييز بهذا الخصوص بين ثلاثة مواقف فقهية.

فقد ذهب البعض إلى منع استعمال أي نوع من الأسـلحة الـتي مـن طبيعتـها القتل، بما فيها الأسلحة البيضاء كالسيف، في قتال البغاة. وسبق تناول هذا الرأي.

وفي المقـابل، يبـدو أن البعـض لا يجـد حرجـا في اسـتخدام أي نـوع مـن الأسـلحة في قتـال البغـاة . يقـول التمرتاشـي رحمـه الله "ونقاتلـهم بـالمنجنيق والإغراق وغير ذلك كأهل الحرب"[4]، ويقول الكاساني رحمه الله "يقـاتل أهـل البغي بالمنجنيق والإغراق وغير ذلك مما يقاتل به أهل الحرب"[5]. ويرى الدردير

---

(1) مظفر : البيان الشافي 4/ 752.
(2) ابن قدامة : المغني 8/ 111.
(3) ابن جماعة : تحرير الأحكام ، ص 245.
(4) التمرتاش : تنوير الأبصار 4/ 265.
(5) الكاساني : بدائع الصنائع 2 /141.

رحمه الله جواز قتال البغاة " بسيف ورمي بنبل وتغريق وقطع الميرة والماء عنهم ورميهم بنار إذا لم يكن فيهم نسوة وذرية "[1]. وأجاز البعض منع الطعام والشراب عن أهل البغي وإن كان فيهم نسوة وذرية على أن يطلق لهم "مقدار ما يسع النساء والصبيان ومن لم يكن من أهل البغي ولا يحل قطع الميرة عنهم، ويمنعون ما وراء ذلك "[2] . ويقول اطفيش "من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وجازت مقاتلتهم بكل ما يوصل إلى قتالهم من إحراق ونصب المنجنيق ولا يتعرض لصبي بذلك وقيل لا يحاربون بالإحراق... وجوز قطع نخلهم وشجرهم... وجاز قطع موادهم وأن يمنع من يحمل الطعام وغيره وآلات الحرب إليهم"[3].

ومما يحتج به لجواز استخدام أي نوع من الأسلحة في قتال البغاة أن ظاهر أمر الشرع بقتالهم (فقاتلوا التي تبغي) هو "جواز قتال البغاة بأي سلاح يقاتل به"[4] . وطالما جاز "قتالهم لدفع شرهم وكسر شوكتهم فيقاتلون بكل ما يحصل به ذلك"[5].

وبين الموقف الذي يمنع مطلقا قتال البغاة بالأسلحة التي من طبيعتها القتل، والموقف الذي لا يمانع في قتالهم بمختلف الأسلحة القاتلة، هناك موقف فقهي وسط لا يمنع مطلقا ولا يجيز مطلقا استخدام الأسلحة القاتلة في قتال البغاة، وإنما يجيز بعض الأسلحة القاتلة ويمنع البعض الآخر.

ويفهم من أقوال فقهاء الموقف الوسط أن معيار التمييز بين الأسلحة التي يجوز استخدامها والتي لا يجوز استخدامها هو، أساسا، نطاق أثر السلاح. فما كان من الأسلحة يتعدى أثرها إلى غير أشخاص البغاة المقاتِلين، مثل ذرياتهم أو غير المقاتلين منهم أو ممتلكاتهم، لا يجوز استخدامها، وما كان أثرها لا يتعد إلى غير

---

(1) الدردير :الشرح الصغير 4/ 458.
(2) السياغي : الروض النظير 4/ 665.
(3) اطفيش: شرح كتاب النيل 385/1/14.
(4) الجصاص : أحكام القرآن 3/ 400.
(5) الكاساني : بدائع الصنائع 2/ 141.

أشخاص المقاتلين يجوز استخدامها. يقول النووي رحمه الله "لا يقاتلهم بما يعم ويعظم اثره"[1]، ويقول ابن قدامة رحمه الله "ولا يقاتل البغاة بما يعم إتلافه"[2].

ومثل الفقهاء للأسلحة الممنوعة في قتال البغاة بـ: العراد والمنجنيق والنار والحرق والسيول (الغرق) وقطع الميرة والماء والحيات. يقول الماوردي رحمه الله "يجوز أن يحاصر أهل الحرب ويمنعهم الطعام والشراب ولا يجوز أن يفعل ذلك بأهل البغي"[3].

واستدل الفقهاء لمنع الأسلحة المذكورة بـ:

1- لا يجوز شرعا قتل من لا يقاتل من أهل البغي، والأسلحة الممنوعة تصيب من يقاتل ومن لا يقاتل. يقول ابن قدامة رحمه الله "لا يجوز قتل من لا يقاتل وما يعم إتلافه يقع على من يقاتل ومن لا يقاتل"[4] ويقول الشيرازي رحمه الله "لا يجوز أن يقتل إلا من يقاتل والقتل بالنار أو بالمنجنيق يعم من يقاتل ومن لا يقاتل"[5] .

2- أموال البغاة محرمة ولا يجوز إتلافها "لا تحرق مساكنهم ولا تقطع أشجارهم"[6]، ويقتضي منع إتلاف أموال البغاة منع استخدام الأسلحة التي تسبب إتلافها كالسيول والنار.

3- يروى أن عليا امتنع عن استخدام سلاح الماء ضد معاوية رحمه الله، رغم أن معاوية استخدمه ضده فقاتله حتى استولى على مصدر الماء "ولم يمنع أحدا من أصحاب معاوية من الاستقاء منه"[7].

---

(1) النووي : روضة الطالبين 10/ 59 .
(2) ابن قدامة : المغني 110/8 .
(3) الماوردي : قتال أهل البغي ،ص 165 .
(4) ابن قدامة : المغني 110/8 .
(5) الشيرازي: المهذب 2/ 219 .
(6) المواق: محمد بن يوسف العيدرى: التاج والإكليل لمختصر خليل (طرابلس، ليبيا، مكتبة النجاح) 277/6
(7) السياغي، شرف الدين الحسين بن احمد: الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير (الطائف، مكتبة المؤيد) 664/4

ولعل الأقرب إلى مقاصد الشرع وأحكامه هو تقييد أنواع الأسلحة التي يمكن استخدامها في قتال البغاة. فالغالب في استخدام الأسلحة ذات الأثر العام هو -كما أشار الفقهاء- التسبب في قتل الأنفس المحرمة شرعا كالأطفال وغيرهم، وذلك أمر محظور شرعا، ولعله لا يصح التسامح في لزوم تجنب هذا المحظور بحجة وجوب قتال البغاة؛ لأن ليس بالضرورة أن يكون القتال -متى ما وجب- بالأسلحة ذات الأثر العام، كما أن الأصل هو أن تجنب الحرام (قتل النفس المحرمة) مقدم شرعا على إتيان الواجب (قتال البغاة). ويضاف إلى ذلك أنه قد وردت نصوص شرعية تحظر استخدام بعض الأسلحة المذكورة، كالنار، حتى ضد الكفار المحاربين، وإذا ما صحت تلك النصوص فمن باب أولى أن تحظر استخدام تلك الأسلحة ضد البغاة المسلمين. كذلك يمكن القول أن كون المقصد من قتال البغاة هو الدفع يقتضي الابتعاد، ما أمكن، عن استخدام ليس فقط الأسلحة ذات الأثر العام إنما كل الأسلحة التي تتجاوز حدود الدفع إلى القتل أو الإتلاف غير الضروري؛ لأن في ذلك تجاوزا لحدود الدفع وهو ممنوع شرعا.

ثم إن إباحة استخدام الأسلحة المذكورة ضد الغير يشجع الغير ويبرر له استخدامها ضد المسلمين أو أهل العدل؛ مما قد يتسبب في إبادتهم وإهلاكهم. ومن الحكمة أن لا يتسبب المسلمون في إبادة أنفسهم (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة).[1] وحتى لو افترضنا عدم كفاية الأدلة السابقة في تحريم الأسلحة المذكورة ليس هناك ما يمنع شرعاً أن يتفق المسلمون مع غيرهم أو أن يتفق أهل العدل مع أهل البغي على الامتناع عن استخدام أسلحة معينة في ما قد يقع بينهم من قتال.

ويقتضي القياس على ما سبق ذكره من الأسلحة التي منع الفقهاء استخدامها في قتال البغاة منعْ ما يعرف اليوم بأسلحة الدمار الشامل، وربما كل قصف أو رمي غير دقيق التصويب كالقصف العشوائي، بل يرى البعض أن القياس يقتضي منع استخدام حتى بعض الأسلحة التقليدية كالمدافع

---

(1) سورة البقرة- 195.

والرشاشات[1] مطلقاً. ويقتضي القياس على منع الميرة والماء، منع ما يعرف اليوم بـ سلاح الغذاء وما قد يؤدي إليه كالحصار والحظر التجاري. كما أن القياس على منع التسميم واستعمال الحيات يقتضي منع ما يعرف حاليا بالأسلحة الكيميائية والأسلحة البيولوجية.

وقد أجاز الفقهاء استعمال الأسلحة التي منعوها عند الضرورة في قتال البغاة ومثّلوا لهذه الضرورة بـ :

1- استعمال البغاة الأسلحة الممنوعة واحتياج أهل العدل لاستعمالها دفعا لهم .

2- محاصرة البغاة أهل العدل وتعذر التخلص منهم بغير استعمال الأسلحة الممنوعة .

3- تحصن البغاة ببلدة خالية من غير المقاتلين وتعذر الاستيلاء عليها بدون استعمال الأسلحة الممنوعة. ونفى البعض جواز استعمالها في هذه الحالة، ومنهم النووي رحمه الله "ترك بلدة في أيدي طائفة من المسلمين قد يمكن الاحتيال في محاصرتهم والتضييق عليهم أقرب للإصلاح من اصطلام الأمم"[2].

---

(1) المطيعي: المجموع 570/17 .

(2) النووي : روضة المطالبين 60/10 .

المبحث الثالث

الأعمال الحربية

تشمل الأعمال الحربية كافة التصرفات الموجهة ضد الطرف المحارب؛ بقصد تحقيق الغلبة عليه. وبناء على أهدافها المحتملة تنقسم الأعمال الحربية بشكل عام إلى أعمال حربية موجهة ضد الأفراد و أهمها القتل والجرح والأسر وأعمال حربية موجهة ضد الممتلكات وأهمها الإتلاف والاستيلاء. ونتناول في ما يلي هذين النوعين من الأعمال الحربية في حالة قتال البغاة في مطلبين مستقلين.

المطلب الأول

الأعمال الحربية الموجهة ضد الأفراد

يمكن القول أن أكثر ما تحدث عنه الفقهاء من الأعمال الحربية الموجهة ضد الأفراد في قتال البغاة هو الأسر والجرح والقتل. ويمثل الترتيب الآنف للأعمال الحربية المذكورة انتقالا من العمل الحربي الأوسع قبولا عند الفقهاء إلى الأقل قبولا عندهم. وبالنسبة لمن يرون جواز الأعمال الحربية الثلاث المذكورة يمثل الترتيب الآنف التدرج المطلوب في ممارستها عند بعضهم كالنووي رحمه الله "إذا أمكن الأسر لا يقتل وإذا أمكن الإثخان لا يذفف"[1]، وابن قدامة رحمه الله "إن أمكن دفعهم دون قتل لم يجز قتلهم"[2] .

والأفراد الذين يحتمل أن يكونوا ضحايا أو أهداف الأعمال الحربية في قتال البغاة ينقسمون، عموما، إلى فئتين هما الفئة المقاتلة والفئة غير المقاتلة. وننظر فيما يلي في مدى مشروعية توجيه أي من الأعمال الحربية المذكورة؛ أي الأسر والجرح والقتل ضد أي من الفئتين المذكورتين.

---

(1) النووي : روضة الطالبين 10/ 57 .

(2) ابن قدامة : المغني 109/8.

الفرع الأول

الفئة المقاتلة

تضم هذه الفئة كل من يحمل أو يقود سلاحا يشارك به في القتال الفعلي، وعادة ما يكون هؤلاء رجالا مكلفين ولكن لا يستبعد احتمال مشاركة النساء والصبيان وغير المكلفين من الرجال أيضا في القتال الفعلي. وتتباين مواقف الفقهاء من حكم أسر أو جرح أو قتل أفراد هذه الفئة في حرب البغاة على النحو التالي:

الأسر:

لا أعرف خلافا بين الفقهاء في جواز أسر أفراد الفئة المقاتلة في حرب البغاة. ويكتسب أسر الباغي المقاتل مشروعيته من ثبوت مشروعية قتاله دفعا، وأن الأسر يمثل أيسر الدفع الممكن له، بل إنه متى ما تيسر أسر الباغي المقاتل فإن الأحكام العامة للدفع في الشرع لا تسمح بتجاوز الأسر إلى الجرح أو القتل.

وفي ما يتعلق بما يجوز فعله بأسرى البغاة المقاتلين أثناء الحرب، يورد الفقهاء ثلاثة احتمالات هي إطلاق السراح والحبس والقتل.

ولا يبدو أن هناك اعتراضاً على مشروعية حبس أسرى البغاة المقاتلين أثناء الحرب، على أن بعض الفقهاء اشترطوا صراحة لمشروعية الحبس عدم الاطمئنان

لكف الأسير عن الرجوع إلى القتال أو عدم قبوله العودة أو الدخول في طاعة الإمام، يقول ابن جماعة "من أسر منهم من المقاتلة حُبس إلى انقضاء الحرب وتتفرق جموعهم وتؤمن غائلة اجتماعهم، إلا أن يرجع إلى طاعة الإمام"[1]، ويقول الماوردي رحمه الله "يعتبر أحوال من في الأسر منهم فمن أمنت رجعته إلى القتال أُطلق ومن لم تؤمن منه الرجعة حبس إلى إنجلاء الحرب ثم يطلق"[2]، ويقول ابن قدامة رحمه الله "أما أسراهم فإن دخل في الطاعة خلي سبيله وإن أبى ذلك وكان رجلا جلدا من أهل القتال حبس ما دامت الحرب قائمة"[3] .

ويذكر الماوردي رحمه الله أن هناك رأيين بخصوص تعليل جواز حبس البغاة "أحدهما أن العلة في حبسهم امتناعهم من وجوب البيعة عليهم ومن امتنع من واجب حبس به كالديون... والوجه الثاني أن العلة في حبسهم أن تضعف مقاتلة البغاة بهم وهذا هو أصح التعليلين"[4].

ويقول الشوكاني في تعليل حبس الباغي "فهذا إن رآه الإمام صلاحا كان ذلك جائزا لأنه قد استحق ببغيه ما يستحقه العصاة من التعزير"[5].

وبينما يفهم من أقوال البعض، مثل القول السابق للشوكاني رحمه الله، أن حكم حبس أسرى مقاتلي البغاة أثناء الحرب هو الجواز، توحي أقوال البعض الآخر من الفقهاء، أنه ربما كان حكم حبسهم هو الوجوب، ومن ذلك قول النووي رحمه الله "لا يطلق الأسير قبل انقضاء الحرب إلا أن يبايع الإمام"[6]. وقد أشار الماوردي إلى أن تعليل حبس أسرى مقاتلي البغاة بامتناعهم عن البيعة يقتضي أن "يكون حبسهم واجبا على الإمام"[7].

---

(1) ابن جماعة : تحرير الأحكام ، ص 244.
(2) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 60.
(3) ابن قدامة : المغني 8/ 115.
(4) الماوردي: قتال أهل البغي ص133.
(5) الشوكاني: السيل الجرار 523/4.
(6) النووي : روضة الطالبين 10/ 59 .
(7) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 132 .

ولعل الأولى أن يقال أن الحبس يستمد مشروعيته من كونه إجراء من إجراءات الدفع. وطالما أمكن الدفع بأي إجراء آخر مماثل أو أيسر لا يتعين الحبس. وعلى سبيل المثال قد يكون إطلاق السراح أكثر دفعاً من الحبس بالنسبة للبعض ممن غرر بهم أو ممن يأسرهم أو يصلحهم أكثر الدفع بالتي هي أحسن؛ ولذلك فإن الأرجح هو عدم تعيين وجوب حبس أسرى مقاتلي البغاة. ويتفق ذلك مع ما يروى من أن الإمام علي رحمه الله أتى بأسير من البغاة "فخلى سبيله ثم قال أفيك خيرا يبايع؟"[1]. ولو كان حبسه عنده واجبا لما تركه خاصة وأن الحرب كانت -كما قال الشافعي- قائمة عندئذ.

إذن فأسير مقاتلي البغاة يشرع حبسه كما يشرع إطلاق سراحه أثناء القتال، وقد ذهب البعض- كما سيرد لاحقا- إلى جواز قتله.

الجرح

إن احتمال جرح أو إيذاء مقاتلي البغاة أثناء الاشتباك في قتال فعلي معهم بالأسلحة المعهودة أمر يتعذر ضمان تفاديه. ومن هنا يصح القول أن ثبوت مشروعية قتال البغاة بالسلاح ينطوي على إقرار ضمني بمشروعية جرحهم أثناء القتال.

ولم أقف على بيان فقهي صريح عما إذا كانت مشروعية جرح مقاتل البغاة أثناء القتال مشروعية مطلقة أم مقيدة. بيد أنه يمكن القول أن ما سبق بيانه من أن المقصد من قتال البغاة هو دفعهم يقتضي تقييد مشروعية جرح مقاتل البغاة بهدف دفعه وبحيث يشرع جرحه حيث اقتضاه أو استلزمه دفعه، ويحظر حيث لا يقتضيه دفعه، ولذلك يمكن القول بأنه لو كان الفقهاء قد تناولوا بالتفصيل مشروعية جرح مقاتل البغاة لعكست آراؤهم بهذا الخصوص الخلاف القائم بينهم -كما سيرد لاحقا- حول متى يجوز ومتى لا يجوز قتل مقاتل البغاة أثناء القتال.؟

كذلك يقتضي ربط عملية جرح مقاتل البغاة بهدف دفعه أن يكون جرحه، ما أمكن، بقدر ما تقتضيه ضرورة الدفع، وبحيث إنه إذا ما تيسر الدفع

---

(1)الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 222 .

بجرح غير خطير، أو غير قاتل لا ينبغي إيقاع جرح خطير أو قاتل. ولذلك مهما تيسر الدفع بجرح في الجوارح أو الأطراف يتعين تفادي جرح الباغي، ما أمكن، في المواضع القاتلة والحساسة. ولعل ذلك هو ما يعنيه قول ابن جماعة رحمه الله عن دفع مقاتل البغاة "إذا أمكن بجرح لم يثخن"[1].

القتل

تبين لنا في موضع سابق أن هناك رأيين بخصوص مشروعية قتال الباغي. رأي يمنع مطلقا قتال الباغي أو قتله، ورأي يجيز قتال الباغي بشروط. وفي إطار الرأي الأخير والذي يجيز قتال الباغي يمكن التمييز بين اتجاهين بخصوص قتل الباغي المقاتل. اتجاه يكاد يحصر جواز قتل الباغي المقاتل فقط في الحال الذي يشكل فيه تهديداً حالاً بالقتل أو الجرح لا يتيسر دفعه بدون القتل. أما الاتجاه الثاني فيتوسع نسبيا في إباحة قتل الباغي المقاتل حيث يجيز قتله دفعاً لتهديد حال منه، كما قد يجيز قتله ردعا لتهديد محتمل، ولو من غيره من شركائه في البغي. وقد يكون مناسبا أن نطلق على الاتجاه الأول اسم اتجاه الدفع ونطلق على الاتجاه الثاني اسم اتجاه الردع. وأوضح ما يكون الخلاف بين هذين الاتجاهين في تحديد الحالات التي يجوز أو لا يجوز فيها قتل الباغي المقاتل في أرض المعركة.

وعموما فإن حال الباغي المقاتل في أرض المعركة لا يخرج عن احدى حالتين عامتين هما:

حالة الاشتباك الفعلي: وهي الحالة التي يكون أو يظل فيها الباغي المقاتل يقاتل الطرف الآخر (المبغي عليه أو الإمام وجنده).

حالة اللا اشتباك: وهي الحالة التي لا يكون فيها الباغي المقاتل مشتبكا في قتال فعلي للطرف الآخر سواء اختياراً كما في حالة إلقاء السلاح أو الفرار، أو اضطرارا كما في حالة الأسر أو الإصابة بجرح أو مرض يعجزه عن القتال.

(1) ابن جماعة : تحرير الأحكام ص 243

وتفيد أقوال أصحاب اتجاه الردع جواز قتل الباغي في الحالتين معا إلا أنهم يطلقون جواز قتله في حالة الاشتباك بينما قد يقيدون جواز قتله في حالة اللااشتباك ببعض الشروط، وقد يستثني بعضهم بعض حالات اللا اشتباك من جواز القتل فيها. وبشكل عام لا ينفي الاستثناء، فإن أصحاب هذا الاتجاه يميزون في ما يتعلق بحكم قتل الباغي في حالة اللا اشتباك بين الباغي ذي الفئة، وبين الباغي غير ذي الفئة، فيجيزون قتل ذي الفئة ويمنعون قتل غير ذي الفئة منهم .

ومن الأقوال التي تعكس اتجاه الردع في ما يتعلق بقتل الباغي في حالة اللا اشتباك قول الحصفكي رحمه الله "ولو لهم فئة أجهز على جريحهم أي أتم قتله وأتبع موليهم وإلا لا لعدم الخوف، والإمام بالخيار في أسيرهم إن شاء قتله وإن شاء حبسه"[1]، وقول العاملي رحمه الله "فذو الفئة كأصحاب الجمل ومعاوية يجهز على جريحهم ويتبع مدبرهم ويقتل أسيرهم، وغيرهم كالخوارج يفرقون "[2]. وذهب ابن المرتضى رحمه الله إلى جواز قتل المدبر إن كان "ذا فئة أو لخشية العود"[3]، والأسير "إن كان قد قتل أو بسببه والحرب قائمة"[4]، إلا أنه منع قتل الجريح الظاهر الجرح ومن حضر المعركة ولم يقاتل "وفي من حضر معهم ولم يقاتل وجهان (ي) [5] أصحهما لا يقتل"[6].

وقد صرح العديد من الفقهاء بعدم جواز قتل من ألقى السلاح من البغاة "متى ألقاه كف عنه وإلا لا"[7]. وربما كان ذلك محل اتفاق.

ومما يُحتج به دعماً لاتجاه الردع والذي يجيز قتل الباغي في حالة اللااشتباك:

---

(1) الحصفكي : الدر الممتاز 4/ 407.
(2) العاملي : الروضة البهية 2/ 407 .
(3) ابن المرتضى : شرح الأزهار 4/ 556.
(4) ابن المرتضى : البحر الزخار 6/ 419.
(5) ي: الإمام يحيى بن حمزة
(6) ابن المرتضى : البحر الزخار 6/ 418.
(7) الحصفكي : الدر المختار 4/ 266.

1- أن المدبر والأسير والجريح إذا لم يقتل وكان له فئة قد ينضم إليها ويعود لقتال أو قتل أهل العدل، يقول الكاساني رحمه الله "إن كانت لهم فئة ينحازون إليها فينبغي لأهل العدل أن يقتلوا مدبرهم ويجهزوا على جريحهم لئلا يتحيزوا إلى الفئة فيمتنعوا بها فيكروا على أهل العدل وأما أسيرهم فإن شاء الإمام قتله استئصالا لشأفتهم وإن شاء حبسه لاندفاع شره بالأسر والحبس"[1].

2- يروى "أن عليا لم يتبع من انهزم من أهل الجمل لأنهم انهزموا إلى غير دار وإمام وأتبع من انهزم يوم صفين لأنهم رجعوا إلى دار وإمام "[2]، وأورد الشوكاني "عن علي أنه قال لا تتبعوا موليا ليس بمنحاز إلى فئة "[3]، ويروى البعض أن عليا قتل ابن يثربي عندما أتى به إليه أسيرا.

وفي المقابل فإن أصحاب اتجاه الدفع يجيزون قتل الباغي المقاتل في حالة الاشتباك الفعلي فقط، ويحظرون قتله في حالة اللااشتباك عموما. ومن بين من قرأت لهم يأتي الشافعي رحمه الله في مقدمة القائلين بهذا الاتجاه والمدافعين عنه، فهو لا يجيز قتال البغاة إلا في حال كونهم يظلوا يقاتلون "مقبلين ممتنعين مريدين"[4]، ويرى أن الباغي إذا "ولى عن القتال أو اعتزل أو جرح أو أسر أو كان مريضا لا قتال به لم يقتل في شيء من هذه الحالات"[5]. ويقول "ولا يقتل منهم مدبر أبدا ولا أسير ولا جريح بحال"[6] ولا يفرق الشافعي رحمه الله في منعه قتال الباغي في الحالات المذكورة ما إذا كانت للباغي أو لم تكن له فئة.

ويوافق ابن حزم الشافعي، رحمهما الله، في عدم جواز قتل الأسير وتارك القتال مطلقا "فهو إذا أسر فليس حينئذ باغيا ولا مدافعا فدمه حرام، وكذلك لو

(1) الكاساني : بدائع الصنائع 7/ 140
(2) الماوردي: قتال أهل البغي ، ص 115.
(3) الشوكاني : نيل الأوطار 7/ 355.
(4) الشافعي: موسوعة الشافعي 9/ 203.
(5) الشافعي: موسوعة الشافعي 9/ 218.
(6) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 204

ترك القتال وقعد مكانه حرم دمه وإن لم يؤسر"[1] ولكنه يقيد صراحة عدم جواز قتل الجريح بأن يكون الجريح مقدورا عليه "الجريح إذا قدر عليه فهو أسير وأما ما لم يقدر عليه وكان ممتنعا فهو باغ كسائر أصحابه"[2]، ويقيد عدم جواز قتل المدبر بأن لا يكون إدباره انحيازا إلى الفئة أو تخلصا من الغلبة "وإذا كان إدبارهم ليتخلصوا من غلبة أهل الحق وهم باقون على بغيهم فقتالهم باق علينا لأنهم لم يفيئوا إلى أمر الله"[3] .

ومما يُستدل به لاتجاه الدفع؛ أي عدم جواز قتل الباغي إلا في حالة الاشتباك الفعلي:

1ـ قوله تعالى (فقاتلوا التي تبغي)

أمرت هذه الآية بالقتال وليس القتل، ولا يكون القتال إلا عند استعمال طرفين السلاح فعلا ضد بعضهما الآخر. والمدبر والجريح والأسير، متى ما أوقفوا استعمال السلاح من جانبهم، لا يعد استعمال السلاح ضدهم من طرف واحد قتالا بل قتلا، ولم تأمر الآية بالقتل. يقول الشافعي رحمه الله "إنما يقاتَل من يقاتِل وأما من لا يقاتل فإنما يقال اقتلوه لا فقاتلوه"[4]، ويقول ابن حزم رحمه الله " قال الله تعالى (فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) ولم يقل اقتلوا التي تبغي، والقتال والمقاتلة فعل من فاعلين فإنما حل قتال الباغي ولم يحل قتله قط في غير المقاتلة والقتال"[5].

2ـ قوله تعالى (حتى تفئ إلى أمر الله):

أمرت الآية بقتال الباغي حتى يفيء، ويعني ذلك عدم جواز قتاله بعد الفيئة. والفيئة هي الرجوع والكف عن القتال، وينبني على ذلك أنه متى حدث الكف عن القتال، في أي ظرف ولأي سبب كان، من جانب الباغي وجب

(1) ابن حزم : المحلى 1/ 100

(2) ابن حزم : المحلى 11/ 101.

(3) ابن حزم : المحلى 11/ 101.

(4) الشافعي: موسوعة الشافعي 9/ 220 .

(5) ابن حزم : المحلى 100/11.

الكف عن قتاله. والمدبر والأسير والجريح يكفون عن القتال فوجب الكـف عـن قتالهم. يقول الشافعي رحمه الله "الفـيء الرجعـة عـن القتـال بالهزيمـة أو التوبـة وغيرها وأي حال ترك بها القتال فقد فاء"[1]، ويضيف "فإن فاءت لم يكن لأحد قتالها لأن الله عز وجل إنما أذن في قتالها في مدة الامتناع بالبغي إلى أن تفيء"[2]، ويقول "لم يستثن الله تبارك وتعالى من الفيئة فسواء كـان للـذي فـاء فئـة أو لم تكن له فئة"[3].

3ـ قوله تعالى (فاصلحوا بينهما بالعدل):

يأتي هذا الأمر بالإصلاح بين الباغي والمبغي عليه بعد الأمر بقتال البـاغي حتى الفيئة. وقتل من فاء مـن البغـاة عـن القتـال، لأسـر أو جـرح أو غيرهمـا، يخالف أمر الله بالإصلاح بينه وبين المبغي عليه لأن الإصلاح المأمور بـه يتطلـب إبقاء الباغي -متى ما فاء- حيا وليس قتله. يقول ابـن حـزم رحمـه الله "ونـص هذه الآية يقتضي تحريم دم الأسير ومـن قـدر عليـه لأن فيـها إيجـاب الإصـلاح بينهما-الباغي والمبغي عليه- ولا يجوز أن يصلح بين حـي وميـت وإنمـا يصلـح بين حيين فصح تحريم دم الأسير ومن قدر عليه من أهل البغي بيقين"[4].

4ـ منع الصحابة وامتنعوا عن قتل المدبر والجريح والأسير في حروب البغـاة التي خاضوها ومما يُروى بهذا الخصوص:ـ

i – يروى عن الصحابة أنهم امتنعوا عن قتل المدبرين والجرحى يوم صفين، مـع أنه كانت لهم فئة "أخرج البيهقي عن أبي أمامة قال شهدت صفين وكـانوا لا يجيزون على جريح ولا يجـهزون موليـا ولا يسـلبون قتيـلا"[5]، ويقـول الشافعي رحمه الله "أن أبا بكر قد أسر غير واحـد ممـن منـع الصدقـة فمـا

---

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 190.
(2) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 190.
(3) الشافعي : موسوعة الشافعي 203/9
(4) ابن حزم : المحلى 11/ 101 .
(5) المطيعي :المجموع 17/ 566.

ضربه وما قتله وعلي رضى الله عنه قد أسر وقدر على من امتنع فما ضربه ولا قتله"[1].

ii – أورد الشافعي رحمه الله "روى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده علي بن الحسين رضى الله عنه قال: دخلت على مروان بن الحكم فقال: ما رأيت أحدا أكرم عليه من أبيك ما هو إلا أن ولينا يوم الجمل فنادى مناديه لا يقتل مدبر ولا يذفف على جريح"[2] . وقد قال من يجيزون قتل المدبر والجريح أن كون علي نادى يوم الجمل ولم يناد يوم صفين يقتضي تخصيص ندائه بمن هم مثل أهل الجمل أي من لا فئة لهم، ومن لم يكن مثلهم أي من كان لهم فئة يقتلون. وأجيبوا بأن عليا "أمر بالنداء في اليومين معا... وإن فرق بين اليومين في النداء فلأن الحرب انجلت يوم الجمل فتفرغ للنداء، وكانت يوم صفين باقية فانشغل بتدبير الحرب عن النداء"[3] .

iii – يروى أن عليا امتنع يوم صفين عن قتل الأسير رغم أن له فئة "عن أبي فاخته أن عليا أُتي بأسير يوم صفين فقال لا تقتلني صبرا، فقال علي لا أقتلك صبرا إني أخاف الله رب العالمين فخلى سبيله ثم قال أفيك خيرا يبايع؟"[4].

5- الاحتجاج لجواز قتل المدبر والجريح باحتمال عودتهما إلى القتال غير كاف؛ لأن حصانة دمهما ثابتة يقينا شرعا لمجرد كونهما مسلمين، وما ثبت يقينا لا يزول بمجرد الشك أو الاحتمال وخاصة في الدماء. ولو كان مجرد الشك في عودتهما إلى القتال كافيا لإهدار دمهما لجاز قتلهما، سواء كان لهما أم لم يكن لهما فئة؛ لأن احتمال عودة غير ذي الفئة أيضا قائمة كاحتمال عودة ذي الفئة، وقد يعود غير ذي الفئة، ولا يعود ذو الفئة. يقول الماوردي رحمه الله "احتجاجهم بجواز عوده، فلا معنى لتعليق الحكم بعلة لم تكن ويجوز

---

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 221/9 .
(2) الشافعي : موسوعة الشافعي 220/9 .
(3) الماوردي: قتال أهل البغي ،ص 117.
(4) الشافعي : موسوعة الشافعي 222/9.

أن لا تكون"[1]، ويقول الشافعي رحمه الله "قد يكون للقوم فئة فينهزمون ولا يريدونها ولا يريدون العودة للقتال، ولا يكون لهم فينهزمون يريدون الرجوع للقتال، وقد وجدت القوم يريدون القتال ويشحذون السلاح فنزعم نحن وأنت أنه ليس لنا قتالهم ما لم ينصبوا إماماً ويسيروا ونحن نخافهم على الإيقاع بنا، فكيف أبحت قتالهم بإرادة غيرهم القتال أو بترك غيرهم الهزيمة وقد انهزموا هم وجرحوا وأسروا ولا تبيح قتالهم بإرادتهم القتال"[2].

---

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 118.

(2) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 221

الفرع الثاني

الفئة غير المقاتلة

لا تخلو الحروب عادة من فئة لها علاقة بالحرب وربما القتال ولكنها لا تمارس القتال فعلا، وهذه الفئة هي ما يمكن تسميتها الفئة غير المقاتلة. ولأغراض هذه الدراسة يمكن التمييز بين ثلاثة أصناف من أفراد هذه الفئة هي:

الصنف الأول: المعني به هم المواطنون العاديون الذين وإن كانوا ينتمون لطرفي القتال إلا أنه ليس لهم مشاركة مباشرة في القتال. وعادة ما ترد الإشارة لهؤلاء في المراجع الفقهية تحت أسماء بعض شراكتهم كالذراري والنساء والشيوخ. ولعله يصح أن يُلحق بهم الرجال الذين وإن كانوا قادرين على حمل السلاح إلا أنهم رفضوا المشاركة في القتال، أو تفرغوا لأعمال معينة لا علاقة لها بالحرب كالرهبنة والتصوف.

الصنف الثاني: المعني به هم الأشخاص الذين يؤدون مهاما غير قتالية ولكنها ذات علاقة مباشرة بالحرب لصالح أحد الطرفين، وتضم هذه المهام التخطيط والقيادة والاستخبارات والإسعاف الطبي والتموين والاتصال (الرسل) و... الخ.

الصنف الثالث: المعني به هم الأفراد الذين يقومون بمهام مدنية محايدة في المناطق العسكرية، ومنهم العاملين في المنظمات الطبية الدولية كالصليب أو الهلال الأحمر والمؤسسات الإعلامية.

ولا تكاد المراجع الفقهية تذكر من أفراد الفئة غير المقاتلة سوى أفراد أو بعض أفراد الصنفين الأول والثاني، أما الصنف الثالث فيبدو أن حداثة نشأته حالت دون وروده ضمن مدلولات الفئة غير المقاتلة في المراجع الفقهية.

وفي ضوء ما تضمنته المراجع الفقهية من أحكام ذات صلة بأفراد هذه الفئة نحاول في ما يلي التعرف على حكم قصد أفراد الأصناف الثلاثة المذكورة بأي من الأعمال الحربية الموجهة ضد الأفراد، وخاصة أعمال الأسر والجرح والقتل في حروب البغاة.

الأسر:

لم أقف على بيان فقهي مباشر لحكم أسر أفراد الفئة غير المقاتلة في حروب البغاة. بيد أنه يفهم مما أورده الفقهاء عن حكم من أسر منهم أن الفقهاء، أو على الأقل بعضهم، يجيزون أسر على الأقل بعض أفراد هذه الفئة، ولكن من غير الواضح ما إذا كانوا يجيزون أسرهم فقط إذا تواجدوا في أرض المعركة أو جوارها أم يجيزون أسرهم من أي مكان تواجدوا فيه ولو كان هذا المكان هو الدور أو المساكن في حالة الصنف الأول.

واختلف الفقهاء في حكم أسرى الفئة غير المقاتلة أثناء القتال، حيث ذهب بعضهم إلى عدم جواز حبس الصنف الأول (المواطنون العاديون) منهم. يقول ابن قدامة رحمه الله "إن لم يكن الأسير من أهل القتال كالنساء والصبيان والشيوخ الفانين خلى سبيلهم ولم يحبسوا في أحد الوجهين وفي الآخر يحبسون"[(1)]، ويقول الشيرازي رحمه الله "إن كان عبدا أو صبيا لم يحبسه"[(2)]، ويقول المقدسي رحمه الله عن حكم حبسهم "إن أسر صبي أو امرأة فهل يفعل به ذلك أو يخلى سبيله

(1) ابن قدامة :المغني 8/ 115.
(2) الشيرازي :المهذب 2/ 219

في الحال؟ يحتمل وجهين أحدهما تخلى سبيله في الحال والثاني يحبسون لأن فيه كسر قلوب البغاة والأول أصح"[1]، ويقول مظفر رحمه الله "وفي جواز حبس من لا يجوز قتله منهم كالنساء والأشياخ وجهان رجح الإمام جوازه إيغارا لصدور البغاة وكسرا لقلوبهم ورجح الإمام أحمد بن يحيى عدم جوازه إلا من باب التعزير لمن هو مكلف منهم"[2].

ويرى بعض من يمنعون حبس أفراد هذا الصنف أن العلة في ذلك ليس هي عدم مشاركتهم في القتال الفعلي وإنما هي عدم وجوب بيعة الجهاد عليهم أو بعضهم، يقول الشافعي رحمه الله "لا يحبس مملوك ولا غير بالغ من الأفراد ولا امرأة لتبايع وإنما يبايع النساء على الإسلام وأما على الطاعة فهن لا جهاد عليهن وكيف يبايعن والبيعة على المسلمين المولودين في الإسلام إنما هي على الجهاد"[3]. ويقول المطيعي رحمه الله "إن كان الأسير شيخا لا قتال فيه أو مجنونا أو امرأة أو صبيا أو عبدا لم يحبسوا لأنهم ليسوا من أهل البيعة على القتال"[4].

وممن صرح بجواز حبس هذا الصنف من أسرى البغاة النووي رحمه الله "إذا أسر نساءهم وأطفالهم فيحبسون إلى انقضاء القتال ثم يطلقون، هذا هو الأصح"[5]، وابن جماعة رحمه الله "من أسر من نسائهم وصبيانهم وعبيدهم حبسوا إلى انقضاء الحرب ثم يطلقون"[6].

ويتضح من بعض الأقوال السابقة أن أصحابها يرون حبس أفراد هذا الصنف بمبررات حربية مثل استغلالهم للضغط على المقاتلين وكسر قلوبهم أو مبررات عقابية (التعزير). ولا يخفي تعارض المبررات الحربية المذكورة مع ما تقتضيه حرمة المسلم، ذكرا كان أم أنثى وصغيرا كان أم كبيرا، من عدم جواز

(1) المقدسي : الشرح الكبير 10/ 60.
(2) مظفر : البيان الشافي 785/4.
(3) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 204.
(4) المطيعي : المجموع 17/ 569.
(5) النووي : روضة الطالبين 10/ 59.
(6) ابن جماعة: تحرير الأحكام ص244.

مؤاخذته بجرم غيره أو تعريضه لأي أذى مباشر بغرض الضغط على غيره مهما كانت قرابة هذه الغير له.

أما أسرى الصنف الثاني من الفئة غير المقاتلة وهم من يؤدون مهاماً غير قتالية ولكن ذات صلة مباشرة بالحرب والقتال، كالتخطيط والاتصال، فلا يبدو أن الفقهاء قد أفردوا لهم حكما خاصا بهم،على أن من الواضح أن من أجاز من الفقهاء حبس أسرى الصنف الأول (المواطنين العاديين) لن يمانع في حبس أفراد هذا الصنف لما لهم من دور بارز في الحرب. والواقع أن ما لأفراد هذا الصنف من دور مؤثر في المعركة يجعل الامتناع عن أسر وحبس بعضهم كالقائمين بمهام القيادة والاستخبارات -إن لم يكن البديل هو القتل- تصرفا يفتقر للحس الحربي، ولا يخلو من تعريض للنفس والغير للتهلكة وهو ما لا يجيزه الشرع. وفي نفس الوقت، من المعلوم أن الفقه الإسلامي قد أكد على عدم جواز أسر أو حبس بعض أفراد هذا الصنف، كالرسل، استنادا إلى ما ورد في السنة بشأنهم.

القتل

في ضوء ما ورد في المراجع الفقهية عن حكم قتل أفراد الفئة غير المقاتلة يتضح أن الفقهاء يتفقون على عدم جواز قتل بعض أفراد الصنف الأول (المواطنين العاديين) كالنساء والأطفال طالما لم يقاتلوا. ولعل أساس هذا الاتفاق هو ورود أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم تمنع قتل هؤلاء الأفراد حتى في حروب الكفار فمن باب أولى أن يمنع قتلهم في حروب البغاة. يقول الحصفكي رحمه الله عن قتال البغاة "ما لا يجوز قتله من أهل الحرب كنساء وشيوخ لا يجوز قتله منهم ما لم يقاتلوا"[1]، ويقول الشيرازي رحمه الله "لا تقتل النساء والصبيان كما لا يقتلون في حرب الكفار فإن قاتلوا جاز قتلهم"[2].

---

(1) الحصفكي : الدر المختار 4/ 265.

(2) الشيرازي : المهذب 2/ 219.

واختلف الفقهاء في حكم أحد أفـــراد هـذا الصنـف، وهـو مـن حضـر مـن القادرين على القتال مع الفئة المقاتلة ولكن امتنع عن القتال ولم يقم بأية مـهام أخرى تتعلق بالحرب. يقول الشيرازي رحمه الله "إن حضر معـهم مـن لم يقـاتل ففيه وجهان أحدهما لا يقصد بالقتل لأن القصد من قتالهم كفهم وهذا قد كف نفسه فلم يقصد والثاني يقتل لأن عليّا كرم الله وجهه نهاهم عن قتل محمد بن طلحة وقال: إياكم وقتل صاحب البرنس فقتله رجل... ولم ينكر علـي كـرم الله وجهه قتله ولأنه صار رداء لهم "[1]، ويقول ابن المرتضى "فمن حضر معـهم ولم يقاتل وجهان (ي) [2] أصحهما لا يقتل كمن ألقـى السـلاح وقيـل يقتـل إذ لم ينكر علي عليه السلام قتل محمد بن طلحة السجاد ولقوله صلى الله عليه وسلم (من سود علينا فقد أشرك في دمائنا)"[3]. ودافع ابن قدامة رحمه الله عـن عـدم جـواز قتل من حضر ولم يقاتل استنادا إلى:

i- أنه مسلم محرم الدم ولم يأت ما يجيز رفع هذه الحرمة كالبغي أو الصول.

ii - إذا كان يحرم قتل مدبر وأسير وجريح البغاة "مـع أنـهم إنمـا تركـوا القتـال عجزاً عنه ومتى ما قدروا عليه عادوا إليه، فمن لا يقاتل تورعـا عنـه مـع قدرته عليه ولا يخاف منه القتال بعد ذلك أولى"[4]. ولأن القصد من قتال البغاة كفهم ومن لم يقاتل "كاف لنفسه فلم يجز قتله"[5].

iii- نهى الإمام علي رحمه الله عن قتله "وقولهم لم ينكـر قتلـه، قلنـا لم ينقـل إلينا أن عليا علم حقيقة الحال في قتله، ولا حضر قتله فينكـره... ويجـوز أن يكون تركه الإنكار عليهم اجتزاء بالنهي المتقدم"[6] .

---

(1) الشيرازي : المهذب2/ 218.

(2) ي: الإمام يحيى بن حمزة

(3) ابن المرتضى : البحر 6/ 418 ، والحديث المذكور ورد في الشفاء وضعفه صاحب الجامع برقم 5648.

(4) ابن قدامة : المغني 8/ 109.

(5) ابن قدامة : المغني 8/ 110.

(6) ابن قدامة : المغني 8/ 110.

أما بالنسبة للصنف الثاني (أصحاب المهام غير القتالية) فقد تحدث الفقهاء عن حكم قتل بعض أفراده ومنهم الجاسوس والرسول.

وقد صرح البعض بعدم جواز قتل جاسوس البغاة، ومنهم الشوكاني رحمه الله "أما البغاة... ولم يرد في الشريعة ما يدل على قتل أسيرهم ولا قتل جاسوسهم سواء كانت الحرب قائمة أم لا"[1]. ويرى الشافعي رحمه الله أنه لا يجوز قتل الجاسوس المسلم مطلقا حتى لو تجسس للمشركين، وذلك استنادا لحكم الرسول صلى الله عليه وسلم على حاطب بن أبي بلتعة، وفرات بن حيان، وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله إلا باحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة) [2].

ويرى ابن المرتضى رحمه الله أن جاسوس البغاة يشرع قتله إذا كان قد قتل أو تسبب في القتل وكانت الحرب قائمة "وقتل جاسوس وأسير كافرين أو باغيين قتلا، أو بسببهما والحرب قائمة وإلا حبس الباغي وقيد"[3].

وبالنسبة للرسل أكد الفقهاء على عدم جواز قتلهم سواء كانوا من المشركين أو البغاة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم (لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما)[4]. ويروى أن الإمام علي ومعاوية، رحمهما الله، تبادلا أثناء ما وقع بينهما من بغي، الرسل دون التعرض لهم.

ولم أقف على قول فقهي صريح بخصوص حكم قتل ما سوى الجواسيس والرسل من أفراد هذا الصنف (أصحاب المهام غير القتالية) في حرب البغاة. والأرجح أن من ذهبوا من الفقهاء إلى جواز قتل من حضر ولم يقاتل سيجيزون، من باب أولى، قتل من سبق ذكرهم من أفراد هذا الصنف؛ لأنهم لم يحضروا فقط، وإنما قاموا أيضا

---

(1) الشوكاني : السيل الجرار 4/ 522.
(2) البخاري: برقم 6878 ، ومسلم برقم 25/ 1676.
(3) ابن المرتضى: الأزهار ، ص 316.
(4) أبو داود 3/ 111، ونيل الأوطار 8/ 29.

بمهام تتعلق بالقتال بعضها أساسية وبعضها معاونة. وربما استشهد البعض لجواز قتل من لم يشارك في القتال الفعلي ولكن قام بمهام تتعلق به كالتخطيط بإقرار الرسول صلى الله عليه وسلم قتل المسلمين دريد بن همام مع أنه لم يكن يقوم سوى بمهام التخطيط في معارك المشركين مع المسلمين ولم يكن يشارك في القتال الفعلي في صفوف المشركين؛ بسبب تقدمه في السن وبالتالي عجزه عن حمل السلاح.

وفي المقابل قد يرجح البعض طرد نفس حكم الجاسوس والرسول، أي عدم جواز القتل، على باقي أفراد هذا الصنف أو، على الأقل، بعضهم. وقد يُستأنس لمثل هذا الترجيح بما هو ثابت من منع الشرع قتل نساء المشركين اللاتي كن يحضرن المعارك، رغم ما هو معلوم من أنهن كن يقمن بمهام معاونة مثل الإسعاف الطبي، والدعم المعنوي لجند المشركين.

ويظل واردا القول بأن الأرجح هو التمييز بين أفراد هذا الصنف حسب مهامهم فيمنع قتل من يقومون بمهام معاونة غير أساسية كالإسعاف الطبي، وينظر في قتل من يقومون بمهام أساسية كالقيادة والتخطيط، وربما استدعى الأمر التمييز بين القيادة السياسية والقيادة العسكرية.

كان ذلك عن حكم أسر أو قتل أفراد الصنفين الأول (المواطنون العاديون) والثاني (أصحاب المهام غير القتالية) من الفئة غير المقاتلة. ولم أقف في ما تيسرت لنا من مراجع فقهية على بيان صريح ومفصل لحكم جرح أفراد هذين الصنفين. بيد أن من الواضح أن إباحة بعض الفقهاء لقتل بعض أفراد الصنفين المذكورين تتضمن إباحة ضمنية لجرح أولئك الأفراد. وبالمثل فإن منعهم لجواز قتل بعض أفراد الصنفين المذكورين يرجح منعهم أيضا لجواز جرح أولئك الأفراد. ويمكن القول، كقاعدة عامة، بما أن الأصل وفقا للشرع منع جرح أي شخص إلا لأسباب حددها الشرع كالقصاص والتطبيب وضرورة الدفع فإن الأرجح أن لا يشرع جرح أفراد الصنفين المذكورين في حروب البغاة إلا إذا، وبقدر ما، اقتضته ضرورة الدفع.

أما بالنسبة للصنف الثالث (أصحاب المهام المدنية المحايدة) من الفئة غير المقاتلة فيبدو، كما سبق الذكر، أن الفقهاء لم يخصّوا بالنظر حكم قصدهم بأعمال الأسر والجرح والقتل في الحروب نظرا لحداثة نشأة مثل هذه المهام المدنية المحايدة، وخاصة في أطرها التنظيمية والقانونية المعاصرة. وقد تبلور في عصرنا هذا عرف دولي، مقنن أحيانا، يقضي بعدم التعرض لأفراد هذا الصنف في الحروب لا بالأسر ولا الجرح ولا القتل أثناء قيامهم بمهامهم .

ولعل الأقرب لأصول الشرع ومبادئه هو أنه يشرع للمسلمين الالتزام بعدم التعرض لأفراد هذا الصنف سواء في حروبهم الخارجية أو الداخلية كحروب البغي. ومما يمكن الاستئناس، وربما الاستدلال، به هنا : -

1- كون أفراد هذا الصنف لا يقاتلون ولا يعينون على القتال بشكل مباشر ولا ينتمون أصلاً للبغاة، ولا يقصدون دعمهم بالمهام التي يقومون بها لا يترك مبررا للتعرض لهم في إطار مشروعية قتال البغاة.

2- المهام التي يقوم بها بعض أفراد هذا الصنف تشتمل على مهام كالإطعام والإيواء والمداواة تعتبر مهاماً إنسانية يشرع شرعا تقديمها حتى للأعداء المحاربين؛ بدليل أن الشرع يأمر المسلمين بإطعام ومداواة من يكن تحت أيديهم أو بينهم من جرحى وأسرى أعدائهم المقاتلين لهم. وإذا كان تقديم هذه الخدمات للطرف المعادي أمرا مشروعا لا يعد مقبولا اعتبار تقديمها مبررا للتعرض لمن يقدمونها، وإن لم يكونوا من المسلمين.

3- يشجع الشرع الأعراف الدولية الإيجابية، والتي لا تتعارض مع قيم الإسلام ومبادئه، ومن ذلك مباركة الرسول صلى الله عليه وسلم للعرف الدولي الذي وجده سائدا في عهده؛ بخصوص عدم التعرض للرسل في الحروب. ولعل العرف القائم حاليا والذي يقضي بعدم التعرض لأصحاب المهام الإنسانية والإعلامية المحايدة (أفراد الصنف الثالث) ليس أقل إيجابية من العرف الدولي الخاص بعدم التعرض للرسل، ولا أقل تساوقاً منه مع قيم الشرع وأحكامه.

وصحيح أن المنظمات التي تعمل في مجال المهام الإنسانية قد تُستغل، وقد تسيء هي استغلال ميزة عدم التعرض لها باعتبارها من أفراد الصنف الثالث، وقد يحيد أفرادها عن الحياد وينحازوا إلى الأعداء أو الطرف الآخر، بيد أنه لا ينبغي اتخاذ ذلك سببا لعدم الاعتراف بالعرف الدولي الذي يقضي بعدم التعرض لهذه المنظمات طالما أنه من الممكن معالجة مثل هذه السلبيات من خلال طرق قانونية سلمية، وأن العرف نفسه لا يمنع العمل على تقويم هذه المنظمات، وتكريس حياديتها ودعم إيجابياتها، بل والتعرض لأفرادها الذين يتأكد خرقهم لأحكام هذا العرف وعهوده.

المطلب الثاني

الأعمال الحربية الموجهة ضد الممتلكات

تتمثل أهم الأعمال الحربية التي توجه ضد الممتلكات في:

الإتلاف: المعني به إفساد الشيء أو جعله غير صالح، كليا أو جزئيا، للاستخدام المعهود له، مثل تحطيم المنشآت وحرق الزرع وإبادة الحيوانات وتسميم الطعام وتلويث الهواء.

الاستيلاء: المعني به جعل الممتلكات غير متاحة لأصحابها سواء بنزعها أو وضع اليد عليها.

وللاستيلاء صور عديدة منها:الغنم والسلب والمصادرة والتحفظ المؤقت والتجميد كما للحسابات المصرفية والاستهلاك أو الاستخدام. ونحاول في ما يلي التعرف على حكم إتلاف الممتلكات أو الاستيلاء عليها في حروب البغاة.

إتلاف ممتلكات البغاة:

ذهب أكثر الفقهاء إلى منع إتلاف ممتلكات البغاة سواء الثابتة أو المنقولة أثناء الحرب. وممن صرح بذلك الدردير رحمه الله "وحرم إتلاف مالهم"[1]، والقرافي رحمه الله "لا تحرق عليهم المساكن ولا يقطع شجرهم"[2]، والماوردي رحمه الله "لا يحرق عليهم المساكن، ولا يقطع عليهم النخيل والأشجار لأنها دار

(1) الدردير : أقرب المسالك 4/ 428.

(2) القرافي: الفروق 4/ 171

الإسلام تمنع ما فيها وإن بغي أهلـها"[1] بـل ذهـب الماوردي إلى منع إتـلاف حتـى ممتلكاتهم التي يستخدمونها في القتال "يجوز أن يعقـر علـى أهـل الحـرب خيلـهم إذا قاتلوا عليها ولا يجوز أن يفعل ذلك بأهل البغي"[2].

ويستند القول بعدم مشروعية إتلاف أمـوال البغـاة إلى أن البغـاة مسـلمون، وأموال المسلمين معصمومة شرعا، وليس من شأن البغي أنه يرفع هـذه العصمـة عن ممتلكات البغاة؛ لأنه لم يرد بذلك دليل شـرعي. ولا تكفـي إباحـة الشـرع لقتال البغاة والنيل من دمائهم وأبدانهم إباحة ممتلكاتهم، إذ أنه لا تـلازم شـرعا بين إباحة الدماء وإباحة الأموال، كما في حالة القصاص أو الحدود البدنية مثلا.

ويرى البعض جواز إتلاف أموال البغاة، ومن القليل الذيـن صرحـوا بذلـك مظفر رحمه الله "للإمام إحراق دورهم وأشجارهم ذكـره الهـادي وولـده أحمـد وم[3] بالله "[4]. وابن المرتضى رحمه الله "للإمام أن يعاقب بأخذ المـال (م)[5] أو إفساده... وله إحراق الدور وهدمها"[6].

واحتج القائلون بجواز إتلاف أموال البغاة بـ: -

1- " فعل علي عليه السلام في دار جريـر"[7] حيـث يـروى أن عليـا هـدم دار جرير بن عبد الله لأنها كانت ملتقى أعدائه من البغاة.

2- هم الرسول صلى الله عليه و سلم بحرق بيوت المتخلفـين عـن الجماعـة[8]، وفي ذلك دلالة على جواز إتلاف مال من يخالف الشـرع والبـاغي مخـالف للشرع.

---

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية 61

(2) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 66.

(3) م بالله: المؤيد بالله.

(4) مظفر : البيان الشافي 4/ 786.

(5) م: المؤيد بالله

(6) ابن المرتضى : البحر الزخار 6/ 419.

(7) ابن المرتضى : البحر الزخار 6/ 419.

(8) البخاري: 2/ 107، ومسلم برقم 651.

3- جواز المعاقبة المالية لمن يخالفون الشرع، بدليل الأحاديث التي وردت بهذا الخصوص ومنها (من منعنا الزكاة أخذناها منه ونصف ماله). [1] والبغاة مخالفون للشرع.

الاستيلاء على ممتلكات البغاة :

تحدث الفقهاء عن ثلاثة أشكال من أشكال الاستيلاء هي الغنم والانتفاع والحبس.

الغنم:

المعني بالغنم هنا هو انتقال ملكية المال من صاحبه (البغاة) إلى من استولوا عليه (أهل العدل).

وقد ذهب البعض القليل من الفقهاء إلى أنه يجوز للإمام غنم بعض ممتلكات أهل البغي. يقول ابن المرتضى رحمه الله "ولا يغنم أموالهم إلا الإمام ما اجلبوا به من مال وآلة حرب ولو مستعارا لذلك لا غصباً ولا يجوز ما عدا ذلك"[2] ، وأضاف البعض إلى الممتلكات المذكورة بيت مال البغاة أيضا. وقصَر أبو يوسف جواز الغنم على السلاح والكراع فقط دون الأموال الأخرى "قال أبو يوسف أما ما وجد في أيدي البغاة من السلاح والكراع فإنه يقسم ويخمس ولم ير ذلك في غير السلاح والكراع"[3]، وأورد مظفر عن بعض الفقهاء قولهم "يجوز أخذ سائر أموالهم على جهة العقوبة لهم"[4]، أما مظفر نفسه فيرى أنه "يغنم منهم ما أجلبوا به من الأموال التي فيها تقوية لهم أو إرجاف على المسلمين"[5].

ويحتج القائلون بجواز الغنم بـ :

---

(1) النسائي : برقم 2444 ، وأبو داود برقم 1575 .
(2) ابن المرتضى : شرح الأزهار 4/ 557 .
(3) السياغي : الروض النظير 4/ 666 .
(4)مظفر : البيان الشافي 4/ 787 .
(5) مظفر : البيان الشافي 4/ 786 .

- فعل الصحابة: يروى عن علي أنه قال لأتباعه يوم الجمل "لكم العسكر وما حوى"[1] ، وفي رواية "ولا تستحلوا ملكا إلا ما استعين به عليكم، ولا تدخلوا دارا ولا خباء ولا تستحلوا إلا ما جاء به القوم ووجدتموه في بيت مالهم"[2] "وروى الناصر بن الحسن عن أمه فاطمة بنت الحسين قالت قتل المسلمون عبد الله بن عمر بن الخطاب يوم صفين وأخذوا سلبه وكان مالا"[3] .

- يرى الجلال رحمه الله أن "أخذ سلاح الباغي وكراعه وما يستعين به من إتلاف آلات الحرام فهو كتحريق طعام المحتكر وهدم مسجد الضرار"[4] وأضاف بأن ما ورد في "بعض روايات حديث ابن مسعود المقدم (ولا يغنم فيئهم) فزيادة منكرة"[5] .

وفي المقابل أكد أكثر الفقهاء على عدم جواز غنم ممتلكات البغاة حتى قال ابن قدامة رحمه الله "فأما غنيمة أموالهم وسبي ذريتهم فلا نعلم في تحريمها بين أهل العلم خلافا"[6]، وقال الكاساني رحمه الله "أموالهم لا تحتمل التملك بالاستيلاء"[7]، وقال ابن حزم رحمه الله " لا يحل شيء من مال المحارب ولا مال الباغي ولا شيء منه لأنهما وإن ظلما فهما مسلمان"[8]، وقال القرافي "ولا تغنم أموالهم"[9] وقال الماوردي رحمه الله "لا يغنم أموالهم ولا يسبى ذراريهم"[10].

ويستند القول بمنع غنم أموال البغاة إلى:

---

(1) ابن المرتضى : البحر الزخار 6/ 420 .
(2) ابن المرتضى : البحر الزخار 420/6 .
(3) الجلال : ضوء النهار 4/ 2559.
(4) الجلال : ضوء النهار 4/ 2559 .
(5) الجلال : ضوء النهار 4/ 2559.
(6) ابن قدامة : المغني 8/ 115.
(7) الكاساني :بدائع الصنائع 142/7
(8) ابن حزم : المحلى 11/ 104
(9) القرافي : الفروق 4/ 171 .
(10) الماوردي: الأحكام السلطانية ، ص 6.

1- البغاة مسلمون وبالتالي فإن أموالهم محرمة، إلا حيث يرد دليل شرعي بحلها ولم يرد ما يفيد بأن البغي يحلها.

2- فعل الصحابة: أورد ابن قدامة "عن أبي أمامة أنه قال شهدت صفين وكانوا لا يجهزون على جريح ولا يقتلون موليا ولا يسلبون قتيلا"[1]، ويضيف الفقهاء أن الرواية التي تفيد أن عليا أباح الغنم يوم الجمل غير ثابتة "والصحيح أنه لم يأخذ شيئا ولم يسلب قتيلا"[2].

3- يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم حديث بمنع غنم أموال البغاة، وحديث آخر يمنع الغنم مطلقا في دار الإسلام. عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (يا ابن أم عبد ما حكم من بغى من أمتي فقلت: الله ورسوله أعلم فقال لا يتبع مدبرهم ولا يجاز على جريحهم ولا يقتل أسيرهم ولا يقسم فيئهم) [3]. وأورد الماوردي أنه يروى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال "منعت دار الإسلام ما فيها وأباحت دار الشرك ما فيها"[4].

الانتفاع:

المعني بالانتفاع هنا هو استعمال ممتلكات البغاة المستولى عليها، دون تملك رقابها، أثناء القتال.

ويبدو أن أكثر الفقهاء يرون جواز الانتفاع بأسلحة وكراع البغاة، إما مطلقا وإما عند الحاجة فقط، في قتالهم. يقول الكاساني رحمه الله "أما أموالهم التي ظهر أهل العدل عليها فلا بأس أن يستعينوا بكراعهم وسلاحهم على قتالهم كسرا لشوكتهم... إلى أن يزول بغيهم فيدفع إليهم"[5]، ويقول الدردير رحمه الله "واستعين بما لهم

---

(1) ابن قدامة : المغني 114/8 .
(2) الشوكاني :السيل الجرار 4/ 559
(3) البيهقي : 8/ 182، والحاكم 2/ 155 وهو حديث ضعيف
(4) صحيح الجامع : برقم 6623
(5) الكاساني : بدائع الصنائع 7/ 299.

عليهم إن احتيج له"[1]، ويقول ابن قدامة رحمه الله مشيرا لسلاح البغاة "ذكر القاضي أن أحمد أومأ إلى جواز الانتفاع به حال التحام الحرب ولا يجوز في غير قتالهم"[2]، وقال التمرتاشي "ونقاتل بسلاحهم وخيلهم عند الحاجة ولا ينتفع بغيرهما من أموالهم مطلقا"[3].

وبطبيعة الحال فإن من يجيزون اغتنام ممتلكات البغاة لا بد يجيزون أيضا الانتفاع بها في قتالهم، ويختلف القائلون بالانتفاع فقط عن القائلين بالغنم في أن الأولين يقولون بضرورة رد الأموال المنتفع بها للبغاة بعد إنتهاء القتال كما أنهم يحصرون الأموال التي يمكن الانتفاع بها في الممتلكات التي تستخدم في القتال مباشرة وحدّدوها بالسلاح والكراع.

ويحتج القائلون بجواز الانتفاع لرأيهم هذا بأنه في حال قتال البغاة "يجوز إتلاف نفوسهم وحبس سلاحهم وكراعهم فجاز الانتفاع به كسلاح أهل الحرب"[4]،وأن كل من جاز قتاله بغير سلاحه جاز قتاله بسلاحه. ويضيفون أن أسلحة وكراع البغاة مما يجوز اغتنامه وما جاز اغتنامه جاز الانتفاع به.

وقد عارض الشافعي رحمه الله جواز الانتفاع بممتلكات البغاة "لا يُستمتع من أموالهم بدابة تركب ولا متاع ولا سلاح يقاتل به في حربهم وإن كانت قائمة ولا بعد تقضيها ولا غير ذلك من أموالهم"[5]، كذلك منع ابن حزم رحمه الله الانتفاع بممتلكات البغاة "والسلاح والكراع مال من مالهم فهو محرم على غيرهم"[6]. ورتب الماوردي رحمه الله على عدم جواز الانتفاع لزوم دفع الأجر عند الاستعمال ودفع التعويض في حالة التلف نتيجة للاستعمال "فإذا تقرر أنه لا يجوز الانتفاع بدوابهم وسلاحهم فإن استمتع بها أهل العدل لزمهم أجر

(1) الدردير : الشرح الكبير 4/ 299.
(2) ابن قدامة : المغني 8/ 116.
(3) التمرتاشي : تنوير الأبصار 4/ 296.
(4) ابن قدامة : المغني 8/ 116.
(5) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 204.
(6) ابن حزم : المحلى 11/ 102.

مثلها كالغاصب فإن تلفت في أيدي أهل العدل بعد استعمالها ضمنوا رقابها"[1].

والحجة الأساسية لمن يمنعون الانتفاع بممتلكات البغاة هي أن البغاة مسلمون ولا يجوز الانتفاع بممتلكات المسلم إلا بإذنه لقول الرسول صلى الله عليه وسلم (لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه) [2]، ويعتبر السلاح والكراع من ممتلكاتهم المحرمة. ولعل الشافعي رحمه الله يجد مفارقة غير مبررة في ما ذهب إليه القائلون بالانتفاع من حصر جواز الانتفاع في السلاح والكراع دون غيرهما من الأموال، كالنقود والتي قد تكون أنفع في محاربة البغاة، فهو يقول "فقد تركتَ ما هو أشد لك عليهم تقوية من السلاح والكراع في بعض الحالات"[3]، وكأنه يرمي بذلك إلى القول بأن نفس الدليل الذي يمنع من الانتفاع بغير السلاح والكراع يستلزم منع الانتفاع بالسلاح والكراع أيضا. وردا على من بنى جواز الانتفاع على جواز الحبس أورد الماوردي أن جواز الحبس لا يعني بالضرورة جواز الانتفاع بهم أو استخدامهم.

ويوافق من يمنعون الانتفاع، أو على الأقل بعضهم، على أنه وإن كان الأصل هو عدم جواز الانتفاع بممتلكات البغاة فقد تبيحه الضرورة، ومثَّلوا لهذه الضرورة بخوف الهلاك على أيدي البغاة. يقول النووي رحمه الله مشيرا للأسلحة والكراع "لا يجوز استعمالها في القتال فلو وقعت ضرورة ولم يجد أحدنا ما يدفع به عن نفسه إلا سلاحهم أو ما يركبه، وقد وقعت الهزيمة، إلا خيولهم جاز الاستعمال والركوب"[4]، ويقول ابن حزم رحمه الله عن سلاح البغاة " أما استعماله فلا يحل لما ذكرنا إلا أن يضطر إليه فيجوز حينئذ"[5]، وعلل الجواز في حالة الاضطرار قائلا "من اضطر إلى الدفاع عن نفسه بحق ففرض عليه أن

(1) الماوردي: قتال أهل البغي ص209

(2)أبو داود، والدار قطني برقم 91.

(3) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 226

(4) النووي : روضة الطالبين 10/ 59.

(5) ابن حزم : المحلى 11/ 102.

يدفع الظلم عن نفسه وعن غيره بما أمكنه من سلاح نفسه أو سلاح غيره فإن لم يفعل فهو ملق بيده إلى التهلكة وهذا حرام عليه "[1].

الحبس:

المعني بالحبس هنا هو الاحتفاظ بممتلكات البغاة بعيدا عن متناولهم بقصد حرمانهم استخدامها أو الاستفادة منها. ولعله لا خلاف بين الفقهاء على جواز حبس بعض ممتلكات البغاة أثناء القتال، إذ يجيز ذلك ضمنيا كل من قال بجواز غنم ممتلكات البغاة أو الانتفاع بها. ولم أقف لمن يمنعون الغنم أو الانتفاع اعتراضا على جواز الحبس، بل صرح بعضهم بجواز الحبس، ومنهم الماوردي رحمه الله "إذا ظفر أهل العدل بدواب أهل البغي وسلاحهم لم يجز أن يملك عليهم ولا أن يستعان بها في قتالهم وتحبس عنهم مدة الحرب"[2]، والنووي رحمه الله "إذا ظفرنا بخيلهم وأسلحتهم لم نردها حتى ينقضي القتال"[3]، وابن حزم رحمه الله "والسلاح والكراع مال من مالهم فهو محرم على غيرهم لكن الواجب أن يحال بينهم وبين كل ما يستعينون به على باطلهم"[4].

ولم يعن الفقهاء كثيرا بالاستدلال لقولهم بجواز حبس أسلحة البغاة وكراعهم، ولعلهم اعتبروا أن جوازه من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى ذكر أدلة، وربما رأى بعضهم أن ذات الأدلة التي استدلوا بها لجواز الغنم أو الانتفاع تدل أيضا، ولو ضمنيا، على جواز حبس أسلحة البغاة.

ويفهم من أقوال بعض من أجازوا الحبس دون الغنم أو الانتفاع أنهم ربما يجيزون حبس أسلحة البغاة قياسا إلى جواز حبس أشخاص البغاة. ومن ذلك قول الماوردي رحمه الله عن أسلحة البغاة " تحبس عنهم مدة الحرب كما تحبس فيها أسراهم"[5]ولعل المعني بمثل هذا القول هو أنه طالما أن جواز قتال البغاة

---

(1) ابن حزم : المحلى 11/ 102.
(2) الماوردي: قتال أهل البغي ، ص 206.
(3) النووي : روضة الطالبين 10/ 59.
(4) ابن حزم : المحلى 11/ 102.
(5) الماوردي: قتال أهل البغي ، ص 206.

يجيز حبس أشخاصهم باعتبار ذلك وسيلة لتحقيق الغاية من قتالهم وهو الدفع يتعين أن يجوز أيضا حبس أسلحة البغاة أثناء القتال، لأن حبسها ضروري لضمان الدفع للبغاة.

وينظر ابن حزم رحمه الله إلى مشروعية حبس أسلحة البغاة وكراعهم من المنظور الشرعي للتعاون "السلاح والكراع مال من مالهم فهو محرم على غيرهم لكن الواجب أن يحال بينهم وبين كل ما يستعينون به على باطلهم لقول الله تعالى (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) فيصح بهذا يقينا أن تخليتهم يستعملون السلاح في دماء أهل العدل والكراع في قتالهم تعاون على الإثم والعدوان فهو محرم بنص القرآن وصح أن الحيلولة بينهم وبين السلاح والكراع في حال البغي تعاون على البر والتقوى"[1] .

وظاهر كلام بعض الفقهاء، كالماوردي رحمه الله، أنهم ربما لا يجيزون حبس غير أسلحة البغاة وكراعهم. بيد أن بعض الفقهاء صرحوا بجواز حبس ممتلكات البغاة عموما. يقول الكاساني رحمه الله "وكذا ما سوى الكراع والسلاح من الأمتعة لا ينتفع به ولكن يُمسك ويُحبس عنهم إلى أن يزول بغيهم فيدفع إليهم"[2] . ولأن حبس بعض الممتلكات قد يتطلب إنفاقا مثل استلزام حبس الكراع الإنفاق على إطعامها فقد أجاز بعض الفقهاء بيع مثل هذه الممتلكات تفاديا للصرف عليها من بيت المال، ومنهم الحصفكي رحمه الله والذي يقول "وبيع الكراع أولى لأنه أنفع"[3] والظاهر أن ثمن الكراع يعود لصاحب الكراع لا للبائع وإن كان يُشرع حبسه إلى ما بعد القتال.

---

(1) ابن حزم : المحلى 11/ 102.
(2) الكاساني: بدائع الصنائع 7/ 141.
(3) الحصفكي : الدر المختار 4/ 266.

الفصل الثالث

أحكام ما بعد انتهاء قتال البغاة

كل قتال بدأ لا بد و أن يقف يوماً ولو بعد طول وقت. وكـأي قتـال آخـر من المتصور أن يكون توقف قتال البغاة إما توقفا حاسما وإما توقفا غير حاسـم . وأساس التمييز بين التوقـف الحاسـم والتوقـف غـير الحاسـم إلى القتـال هـو أن احتمال استئناف القتال يكون واردا لدرجة معتبرة في حالة توقف القتـال توقفـا غير حسام، بينما يكون معدوما أو يكـاد في حالـة التوقـف الحاسـم. وعـادة مـا يكون التوقف الحاسم لقتال البغاة مصحوبا بانتهاء البغي أو اعتباره منتهيا، بينما يكون البغي مازال مستمرا في حالة التوقف غير الحاسـم. ولذلـك فـإن التوقـف الحاسم فقط هو ما يمثل فعلا انتهاء القتال بينما التوقف غير الحاسم لا يعدو أن يكون مجرد انقطاع أو تعليق مؤقت للقتال .

وهذا التمييز النظري بين انقطاع القتال مؤقتـاً وانتهائـه كليـاً لا ينفـي ولا يتعارض مع ما قد يكون هناك من تداخل بينهما على أرض الواقـع. فكمـا أن من غير المستبعد أن ينتكس ما بدأ أو بدا انتهاء للقتال إلى مجرد انقطـاع مؤقـت للقتال ، من المحتمل كثيرا أن يتطور مـا بـدأ انقطاعـاً مؤقتـاً للقتـال إلى انتـهاء للقتال.

ويتحقق انتهاء القتال بأحد أسلوبين هما :_

أسلوب الحسم العسكري: ويتم بأن يتمكن أحد الطرفين المتقاتلين من التغلب على الطرف الآخر عسكريا تغلبا شاملا وحاسما، وبحيث لا يعد في مقدور الطرف المغلوب مواصلة المقاومة العسكرية أو القتال أو استئنافه في، على الأقل ، المدى المنظور.

أسلوب الحل السلمي (التصالحي): ويتم باتفاق طرفي القتال على إنهاء القتال بينهما بشكل نهائي بموجب اتفاق صلح يلتزمان بشروطه.

وبانتهاء القتال ، سواء عسكريا أو سلميا ، يصبح الناس في وضع يتعاظم فيه إدراكهم وإحساسهم بحجم الآثار التي خلفها القتال ويجدوا أنفسهم أمام ضرورة التصرف تجاه تلك الآثار والعمل على معالجتها. وأن وعي الناس بحجم الآثار التي تمخض عنها القتال عادة ما يثير مسألة أساسية هي المسئولية القانونية عن تلك الآثار وعن القتال الذي تسبب فيها.

وعلماً بأن الحكم العام الذي يأمر به الشرع عند أو بعد انتهاء قتال البغاة هو الإصلاح بعدل " (فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل)، تتناول في ما يلي، في مبحثين متتاليين، مقتضى هذا الإصلاح بالعدل فيما يتعلق بمعالجة آثار القتال، وبالمسئولية القانونية لطرفي القتال، وذلك في ضوء ما فهمه وأورده الفقهاء.

المبحث الأول

آثار قتال البغاة

يخلِّف القتال المسلح للبغاة آثارا قد تكون محدودة وقد تكون واسعة بناء على شدة القتال ومدى انتشاره واستمراره. ولغرض تنظيم تناول أحكامها، يمكن التمييز بين نوعين من آثار قتال البغاة هما:

الآثار العينية (المباشرة): والمعني بها الآثار المباشرة لمختلف الأعمال الحربية التي انطوى عليها القتال. وتتمثل هذه الآثار العينية في ما تخلفه الحرب من إصابات بشرية وأضرار مادية.

الآثار العامة (غير المباشرة): والمعني بها النتائج، وخاصة الكلية أو الإجمالية، التي تترتب على الآثار العينية (المباشرة) للحرب. ويمكن أن تكون هذه الآثار العامة إما آثاراً اقتصادية كالانهيار الاقتصادي العام، أو آثاراً اجتماعية كالاختلال الأسري أو اللاتناسب الجنسي، أو آثاراً سياسية كانقسام الدولة. وما تعنى به هذه الدراسة من الآثار العامة هي الآثار السياسية؛ وذلك لخصوصية علاقتها بحالات البغي انطلاقاً من أنه لا شيء يميز الآثار الاقتصادية أو الاجتماعية لحرب البغاة عن الآثار الاقتصادية والاجتماعية لغيرها من الحروب من المنظور الفقهي.

ولعل من المفهوم أن يكون هناك، كما سيتضح أكثر لاحقاً، تداخل بين أحكام بعض آثار قتال البغاة، والتي سنتناولها في هذا المبحث، وحكم المسئولية القانونية لطرفي هذا القتال والذي سنتناوله في المبحث التالي، على أن مما يفيد في حسن فهم بعض ما يرد في هذا المبحث أن نقدم هنا القول، إجمالا، بأنه فيما يتعلق بالمسئولية القانونية لطرفي القتال ذهب الفقهاء إلى عدم ثبوت أو سقوط هذه المسئولية عنهما، وذلك باستثناء بعض الفقهاء الذين نفوا سقوطها عن البغاة.

المطلب الأول

الآثار العينية

تشمل الآثار العينية المباشرة لقتال البغاة الإصابات البشرية وأهمها القتلى والجرحى والأسرى، والأضرار المادية وأهمها الأموال التي تم تدميرها أو إتلافها. ونتناول في ما يلي أحكام هذه الآثار والتصرف الذي يأمر به الشرع تجاهها.

القتلى:

يكون القتلى في حرب البغاة إما من أهل العدل وإما من البغاة. وقد ورد قولان بخصوص حكم قتيل أهل العدل. ووفقاً للقول الأول فإن قتيل أهل العدل لا يُغسل ولا يُصلى عليه تشبيهاً له بالشهيد في جهاد أو قتال المشركين. ونظراً لأن البعض يرى أن الشهيد يُصلّى عليه وإن كان لا يُغسل فقد أقروا الصلاة على قتلى أهل العدل في حرب البغاة. يقول الكاساني رحمه الله "يصلى عليهم لأنهم شهداء"[1]. واختار أصحاب القول الثاني أن قتيل أهل العدل يُغسل ويُصلى عليه لأنه لم يقتَل في جهاد أو قتال المشركين. واحتجوا لاختيارهم هذا بأن عليا غسل عمار بن ياسر وصلى عليه عندما قتل في موقعة صفين، كما أن الأئمة عمر وعثمان وعليا غسلهم الصحابة وصلوا عليهم مع أنهم قتلوا شهداء.

---

(1) الكاساني : بدائع الصنائع 142/7 .

أما قتيل أهل البغي فقد ذهب الشافعي ومالك وغيرهما إلى غسله والصلاة عليه التزاماً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم (صلوا على من قال لا إله إلا الله)[1]، وقوله (فرض على أمتي غسل موتاها والصلاة عليها)[2]، وأضاف ابن قدامة معلّلاً "لأنهم مسلمون لم يثبت لهم حكم الشهادة"[3]. واحتج الماوردي لغسل قتيل البغاة والصلاة عليه بقوله "لأنه مسلم مقتول بحق فلم يمنع قتله من غسله والصلاة عليه كالزاني والمقتص منه بل هذا أحق بالصلاة منهما لأن الزاني فاسق وهذا متردد الحال بين فسق وعدالة"[4].

واشترط البعض لجواز غسل قتيل البغاة والصلاة عليه أن لا تكون له فئة؛ لأنه يجوز قتله في هذه الحال فلا يصلى عليه كالكافر ونسب ابن قدامة هذا القول إلى من سماهم أصحاب الرأي. وذكر ابن قدامة أيضاً أن أحمد ومالك يشترطان لغسل قتيل البغاة والصلاة عليه أن لا يكون من أهل البدع كالخوارج والرافضة لأن هؤلاء يكفرون أهل الإسلام ولا يرون الصلاة عليهم فلا يصلى عليهم كالكفار، واحتجوا لهذا التقييد أو الاستثناء بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد ترك الصلاة لسبب أقل من ذلك إذ أنه يروي أنه نهى أن تقاتل خيبر من ناحية من نواحيها فقاتل رجل من تلك الناحية فقتل فلم يصلِ عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقيل إنه كان في قرية أهلها نصارى ليس فيها من يصلي عليه قال (أنا لا أشهده ويشهده من شاء).

والظاهر من قول من يرون الصلاة على قتيل البغاة أنه إذا لم يصل عليه البغاة ينبغي أن يصلي عليه أهل العدل.

وذهب البعض إلى أن قتيل البغاة لا يُغسل ولا يُصلَّى عليه مطلقاً. يقول الكاساني رحمه الله "أما قتلى أهل البغاة لا يصلى عليهم لأنه روي أن سيدنا علي رضي الله عنه ما صلَّى على أهل حروراء ولكنهم يغسلون ويكفنون

---

(1) الدار قطني وفي إسناده ضعف.

(2) الدار قطني برقم (184).

(3) ابن قدامة : المغني 117/8.

(4) الماوردي : قتال أهل البغي (84).

ويدفنون لأن ذلك من سنة موتى بني سيدنا آدم عليه السـلام"[1]. ويقـول ابـن المرتضى رحمه الله "لا يغسل قتيلهم لفسقه"[2].

وقد أكد الفقهاء على حرمة المثلة بقتلى أهل البغي ورفع رؤوسـهم "حـرم إتلاف مالهم ورفع رؤوسهم"[3] . بيد أن بعض من لا يرون الصـلاة علـى قتلـى البغاة صرحوا بجواز حمل رؤوسهم إن كان في ذلك مصلحـة، ومـن هـؤلاء ابـن المرتضى رحمه الله "يكره حمل الرؤوس من قتلـى المحـاربين والبغـاة إلى الأئمـة والأمراء قيل وهي كراهة ضد الاستحباب فتزول بتقدير المصلحة"[4]، والكاساني رحمه الله "يكره أن تؤخـذ رؤوسـهم وتبعـث إلى الآفـاق وكذلـك رؤوس أهـل الحرب لأن ذلك من باب المثلة وأنه منهي عنه لقوله عليه الصـلاة والسـلام (لا تمثلوا)، فيكره إلا إذا كان في ذلك وهنا لهم فلا بأس به"[5].

الأسرى:

تناولنا في موضع سابق حكم أسرى البغاة أثناء القتال ونتنـاول في مـا يلـي حكمهم بعد انتهاء القتال. ومعلوم أن أسرى الحروب يواجهون أربعة احتمـالات أساسية هي القتل، والحبس، والاسترقاق، وإطلاق السراح. وننظـر في مـا يلـي في مدى مشروعية الحكم بأي من هذه الأحكام على أسرى البغاة بعد انتهاء قتالهم.

القتل:

تبين لنا في موضع سابق اختلاف الفقهاء في حكم قتل أسرى المقاتلين مـن البغاة أثناء القتال، حيث وجدنا أن البعض يمنع قتلهم بينما يجيزه البعض. ومـن الواضح أن من يمنع قتل أسرى البغاة أثناء القتال يلزمه منعه بعد انتـهاء القتـال. والواقع أن أقوال الفقهاء التي أوردناها سابقاً منعت قتلهم مطلقاً؛ أي سـواء أثنـاء القتال أو بعده.

---

(1) الكاساني : بدائع الصنائع 142/7 .
(2) ابن المرتضى : شرح الأزهار 419/6 .
(3) الدردير : أقرب المسالك 428/4 .
(4) ابن المرتضى : شرح الأزهار 4 / 565.
(5) الكاساني : بدائع الصنائع 142/7.

أما من يجيزون قتل أسرى البغاة فقد اشترطوا لذلك صراحة أو ضمناً أن يكون القتال مستمراً أو الحرب قائمة. وقد عبر بعض الفقهاء عن اشتراطهم الضمني لاستمرار الحرب باشتراط أن يكون الأسير ذا فئة (ممتنعة) ليجوز قتله. ومقتضى اشتراط استمرارية الحرب لجواز قتل الأسير هو عدم جواز قتل الأسير بعد نهاية الحرب أو انتهاء القتال.

وإذا لم يكن يجوز قتل المقاتلين من أسرى البغاة بعد انتهاء القتال فمن باب أولى أن لا يجوز قتل غير المقاتلين منهم.

الحبس:

مر بنا أن الفقهاء يجيزون حبس أسرى البغاة أثناء القتال وقد اشترط بعضهم لذلك صراحة عدم دخوله في الطاعة، وكون الحرب قائمة. ومقتضى الشرطين السابقين هو عدم جواز حبس أسير البغاة إن دخل في الطاعة، حتى ولو والحرب قائمة، أو إن انتهت الحرب حتى ولو لم يدخل في الطاعة. وممن صرح بمنع حبس أسرى البغاة بعد انتهاء القتال الشافعي رحمه الله "أما إذا انقضت الحرب فلا أرى أن يحبس أسيرهم[1]"، وابن قدامة رحمه الله "حبس ما دامت الحرب قائمة فإذا انقضت الحرب خلى سبيله وشرط عليه أن لا يعود للقتال"،[2].

على أن بعض الفقهاء يرون جواز استمرار حبس من لم يبايع من أسرى البغاة بعد انتهاء الحرب؛ لغايات أو آمال لم يتفقوا على تحديدها. فقد حدد غاية الحبس النووي رحمه الله بتفرق جموع الباغية "ولو انقضت الحرب وجموعهم باقية لم يطلق إلا أن يبايع وإن بذلوا الطاعة وتفرقت جموعهم أطلق"[3]، وحددها ابن عابدين بالتوبة الشخصية "إن شاء حبسه حتى يتوب أهل البغي فإن تابوا حبسه أيضاً حتى يحدث توبة"[4]، وحددها البغوي رحمه الله -في ما يروى عنه- بالبيعة" من لم يبايع يحبسهم الإمام في حال القتال وبعده إلى أن

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 204/9

(2) ابن قدامة: المغني 115/8.

(3) النووي: روضة الطالبين 59/10

(4) ابن عابدين: رد المحتار 265/4

يبايعوا الإمام"[1]. ومع أن ابن قدامة ممن يقول بإطلاق سراح أسرى البغاة بانتهاء القتال إلا أنه يرى احتمال جواز استمرار حبسهم بعد انتهاء القتال، إذا كان لأهل العدل أسرى مع البغاة رفضوا مفاداتهم "إن أبى البغاة مفاداة الأسرى الذين معهم وحبسوهم احتمل أن يجوز لأهل العدل حبس من معهم ليتوصلوا إلى تخليص أسراهم بحبس من معهم ويحتمل أن لا يجوز حبسهم ويطلقون لأن الذنب في حبس أسرى أهل العدل لغيرهم"[2].

أما بالنسبة لغير المقاتلين من أسرى البغاة فإن من أجازوا حبسهم جعلوا غاية حبسهم انتهاء القتال، وربما شذ بعضهم وأجاز استمرار حبس غير المقاتلين من أسرى البغاة لما بعد انتهاء القتال، وقد نسب النووي مثل هذا الرأي لأبي إسحاق "وفي وجه لأبي إسحاق: إن رأى الإمام في إطلاقهم قوة لأهل البغي وأن حبسهم يردهم إلى الطاعة ويدعوهم إلى مراجعة الحق حبسهم حتى يطيعوا وفي وجه له حبسهم مطلقاً كسراً لقلوب البغاة وعلى هذا وقت تخليتهم وقت تخلية الرجال"[3].

الاسترقاق والسبي:

أكد الفقهاء عموماً، صراحة أو ضمناً، عدم جواز استرقاق أو سبي أهل البغي أو أسراهم. وممن صرح بذلك الماوردي رحمه الله "لا يجوز أن يسترق أهل البغي"[4]، والدردير رحمه الله "وحرم سبي ذراريهم لأنهم مسلمون"[5]، والسياغي رحمه الله "لا يسبى أحد منهم لا ذكورهم ولا إناثهم ولا صبيانهم

(1) الماوردي: قتال أهل البغي ص132
(2) ابن قدامة: المغني 115/8
(3) النووي : روضة الطالبين 59/10
(4) الماوردي : قتال أهل البغي ص167
(5) الدردير : الشرح الصغير 428/4

بإجماع المسلمين"[1]، والنجفي رحمه الله "لا يجوز سبي ذراري البغاة ولا تملك نسائهم إجماعاً"[2].

ولعله لم يشذ عن الاتفاق على عدم جواز استرقاق أو سبي البغاة- في ما أعلم- سوى قلة من الجعفرية وربما المالكية أيضاً. يقول العاملي رحمه الله "ذهب بعض الأصحاب إلى جواز استرقاقهم لمفهوم قوله (=الإمام علي) مننْت على أهل البصرة ... وهذا شاذ"[3]. وتاريخيا يروى أن بعض من حاربوا مع الإمام علي مَن خرجوا عليه كانوا يرون جواز سبيهم محتجين بأنه إذا جازت دماء قوم فمن باب أولى أن تجوز أموالهم بما فيها السبايا.

وربما احتج البعض لجواز استرقاق البغاة وسبيهم بما يروى من أن الإمام أبا بكر رحمه الله قد سبى ذراري بني حنيفة الذين قاتلهم لمنعهم الزكاة، واعتبرهم البعض بغاة. وقد رد الشوكاني رحمه الله على ذلك قائلا "إن أهل الردة كانوا أصنافاً منهم من ارتد عن الملة ودعا إلى نبوة مسيلمة وغيره ومنهم من ترك الصلاة والزكاة وأنكر الشرائع كلها وهؤلاء هم الذين سماهم الصحابة كفاراً ولذلك رأى أبو بكر سبي ذراريهم وساعده على ذلك أكثر الصحابة"[4] أي أن الشوكاني يرى أن من سباهم أبو بكر كانوا من المرتدين وليس من البغاة، وأضاف الشوكاني "ثم لم ينقض عهد الصحابة حتى أجمعوا على أن المرتد لا يسبى"[5]. وكذلك قال الجصاص بمثل قول الشوكاني "كانت الصحابة سبت ذراري مانعي الزكاة وقتلت مقاتلتهم وسموهم أهل الردة لأنهم امتنعوا من الزكاة وقبول وجوبها فكانوا مرتدين"[6].

---

(1) السياغي : الروض النضير 614/4
(2) النجفي: جواهر الكلام 334/21
(3) العاملي : اللمعة الدمشقية 410/2
(4) الشوكاني : نيل الاوطار 177/4.
(5) الشوكاني : نيل الاوطار 177/4.
(6) الجصاص : أحكام القرآن 82/3.

أما ابن قدامة فيرى أن من استرقوا من بني حنيفة كانوا كفارا وليس مرتدين "وأما بنو حنيفة فلم يثبت أن من استرق منهم تقدم له إسلام ولم يكن بنو حنيفة أسلموا كلهم والظاهر أن الذين أسلموا كانوا رجالا"[1].

ومما يشكل على القول بأن من سباهم أبو بكر رحمه الله كانوا مرتدين، كما قال الشوكاني وغيره، أو كفاراً، كما قال ابن قدامة وغيره، ولم يكونوا مسلمين (بغاة) ما يُروى من أن بعض الصحابة، ومنهم عمر ابن الخطاب، قد عارضوا سبي أبي بكر لمن سباهم في ما عرف بحروب الردة. ولم يرجع عمر عن معارضته هذه بدليل ما يروى عنه أنه لما تولى الإمامة أمر برد تلك السبايا، فلو كانوا سبايا كفار لما عارض سبيهم من عارض أبا بكر، ولو كانوا سبايا مرتدين لما سباهم أبو بكر ولما تزوج منهم علي ابن أبي طالب على الأرجح لأن كلاهما، في ما يروي ابن قدامة، ممن يوجبون قتل المرتدين و"لا فرق بين الرجال والنساء في وجوب القتل روي ذلك عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهما"[2].

إطلاق السراح :

تضمن العديد من الأقوال الفقهية، ومنها بعض الأقوال الواردة سابقا، النص على إطلاق سراح أسرى البغاة بانتهاء القتال أو قبله. ويندرج ضمن الأقوال التي شددت على لزوم إطلاق سراح أسرى البغاة عند انتهاء القتال قول الماوردي "ومن لم تؤمن منه الرجعة، حبس إلى انجلاء الحرب ثم يطلق ولم يجز أن يحبس بعدها"[3] وينفي الماوردي لزوم ربط إطلاق سراح أسرى البغاة بأية ضمانات إن هم أظهروا الطاعة "فيدعو إلى البيعة على الطاعة فإن أجابوا وبايعوا الإمام عليها أطلقوا ولم يجز حبسهم ولم يلزم أخذ رهائنهم ولا إقامة كفلائهم ووكلوا إلى ما تظاهروا به من الطاعة ولم يستكشفوا عن ضمائرهم"[4].

---

(1) ابن قدامة : المغني 75/8 .

(2) ابن قدامة : المغني 74/8.

(3) الماوردي: الأحكام السلطانية ص60.

(4) الماوردي: قتال أهل البغي ص132.

وعملياً، فإن اتفاق جمهور الفقهاء على عدم جواز قتل أو استرقاق أسرى البغاة، ولا حبسهم لمدة غير محددة لا يتيح أي بديل آخر لإطلاق سراحهم، وإن لم يصرح بعضهم بذلك.

والأرجح أن الفقهاء يلزمون أهل العدل بإطلاق سراح ليس فقط من معهم من أسرى البغاة، وإنما أيضاً من يؤسر من البغاة عند غيرهم كالمشركين "لو سبي الكفار من أهل البغي وقدرنا على استنقاذهم وجب الاستنقاذ"(1).

والظاهر من عموم أقوال الفقهاء هو أن أسرى البغاة يطلق سراحهم بدون مقابل؛ أي فداء مالي أو شخصي. ويبدو أن أكثر الفقهاء لم يتطرقوا إلى حكم إطلاق أهل العدل سراح من معهم من أسرى البغاة، مقابل فداء. بيد أن بعض الفقهاء صرحوا بجواز مفاداة أسرى البغاة إما بأسرى أهل العدل وإما بالمال. يقول ابن قدامة رحمه الله "جاز فداء أسارى أهل العدل بأسارى أهل البغي"(2)، ويقول الجلال رحمه الله "قد صح أخذ الفداء من الأسير الباغي مع عدم صحة بيعه"(3). وفي المقابل صرح البعض بعدم جواز مفاداة أسرى البغاة، يقول الماوردي رحمه الله " يجوز أن يفادى أهل الحرب على مال وأسرى ولا يجوز مفاداة أهل البغي"(4). ولعل أساس منع الماوردي مفاداة أسرى البغاة هو ما في المفاداة من انتفاع بهم ولا يرى الماوردي جواز الانتفاع بأسرى البغاة "جاز حبس أهل البغي وإن لم يجز استخدامهم أو الانتفاع بهم"(5).

الجرحى:

إن من جُرحوا من البغاة إما أن يكونوا قد أُسروا وإما لم يؤسروا. ولم أقف في ما قرأت على ما يفيد بأن للأسير الجريح حكماً يختلف عن الأسير غير الجريح. والأرجح أن من أسروا من الجرحى يكون لهم حكم الأسرى على النحو الذي تم

---

(1) النووي: روضة الطالبين 63/10

(2) ابن قدامة: المغني 115/8

(3) الجلال: ضوء النهار 2567/4

(4) الماوردي : قتال أهل البغي ص167

(5) الماوردي : قتال أهل البغي ص208

بيانه آنفاً. وإن كان لما أصابهم من جرح أثر على حكمهم فـالأرجح أن يكـون أثـراً مخففاً لا مشدداً لحكم الأسير، ففي ضوء ما أكد عليه جمهور الفقهاء من عدم جـواز تزفيف جروح المقدور عليهم من البغاة، ولو أثناء القتال، يتعين أن لا يجوز عندهـم تزفيف جروح الأسرى الجرحى بعد انتهاء القتال. والأقرب لأصول الشـرع ومبادئـه العامة هو القيام بمـداواة جـروح الأسـرى الجرحـى. ولا يبعـد أن يُشَكّل الامتنـاع المقصود عن مداواة جرحى أسرى البغاة بعـد انتـهاء القتـال، بينمـا استـمرار الأسـر يمنعهم من إسعاف أنفسهم، جريمة قتل سلبية إذا ما أدى هذا الامتناع والمنع، بسـبب استمرار الأسر، إلى أن تودي جروحهم بحياتهم.

ولم أقف على قول فقهي صريح بخصوص حكـم مـن لم يؤسـر مـن جرحـى البغاة ووقع في يد أهل العدل بعد انتهاء القتـال. علـى أن مـن الواضـح أن الأقـرب لمضمون أقوال جمهور الفقهاء هو أنه لا يجوز أسر مثل هــذا الجريـح، كمـا لا يجـوز قتله؛ لأن المفترض أن كلا الأسر والقتل عملان حربيـان يتعـين انتـهاؤهما والكـف عنهما بانتهاء القتال مباشرة. وإذا لم يجز أسره يتعين أن لا يختلف حكمه عن حكـم أي مسلم جريح، وهو ما يعني وجوب إسعافه إن لم يسعفه أهله أو اتباعه ولم يكـن قادراً على إسعاف نفسه.

الأموال المتلفة أو المستولى عليها:

تتمثل الآثار المحتملة لقتال البغاة على أموالهم في الأموال المستولى عليـها أو التي تم إتلافها كلياً أو جزئياً من قبل أهل العدل.

وقد تبين لنا في ما سبق أن جمهور الفقهاء لا يجيزون إتـلاف أمـوال البغـاة أثناء القتال، كما أنهم لا يجيزون أي صـورة مـن صـور الاسـتيلاء عليـها، سـوى صورة الحبس المؤقت أثناء القتال؛ أي أن جمهور الفقـهاء لا يرتبـون علـى قتـال البغاة أي أثر على ملكيتهم لأموالهم. ويستلزم ذلك وجوب عـودة أو إعـادة أيمـا أموال يستولي عليها أهل العدل أثناء القتال إلى أصحابها أو ملاكها الأصليين؛ أي البغاة فوراً إلا ما أجازوا حبسها عنهم أثناء القتال فيلزم إعادتـها بانتـهاء القتـال. يقول النووي "الأموال المأخوذة في القتـال يجـب ردهـا بعـد انقضـاء الحـرب إلى

أصحابها يستوي في ذلك الفريقان"[1]. ويقول ابن قدامه رحمه الله "متى انقضت الحرب وجب رده (=السلاح) إليهم كما ترد إليهم سائر أموالهم"[2].

ولأنه لا يجوز استبقاء أو حبس أموال البغاة وممتلكاتهم بعد إنتهاء القتال، فقد رتب بعض الفقهاء على ما يتلف منها بعد انتهاء القتال دون تسليمها فورا الضمان. وفي ذلك يقول النووي رحمه الله "فإن أتلفت بعد انقضاء الحرب وجب الضمان"[3] ويقول الماوردي رحمه الله "ولو حبسوها بعد انقضاء الحرب مع إمكان ردها عليهم ضمنوها لاستبقائها بعد وجوب ردها"[4].

على أن ظاهر أقوال بعض الفقهاء يوحي أنهم ربما يجيزون حبس أموال البغاة إلى ما بعد انتهاء القتال، ومن ذلك قول الحصفكي رحمه الله "تحبس أموالهم إلى ظهور توبتهم فترد عليهم"[5].

وإذا كان جمهور الفقهاء يمنعون إتلاف ممتلكات البغاة أثناء القتال فمن باب أولى أن يمنعوه بعد القتال، ولذلك أوجبوا الضمان على أهل العدل في ما يتلفونه من أموال البغاة، بما فيها التي قد تكون في حوزتهم، بعد القتال، لأنه إتلاف في غير قتال "إذا أتلف باغ على عادل أو عكسه في غير القتال ضمن قطعاً"[6]. وبالمثل منعوا الاستيلاء، بأي شكل كان، على أموال البغاة بعد انتهاء القتال.

أما الأموال المتلفة على البغاة أثناء القتال فلا يتعين على أهل العدل ضمانها، بيد أن ما تبقى من الأموال المتلفة تظل في ملكية البغاة ويلزم عودتها إليهم.

وكما سبق القول ذهب القليل من الفقهاء إلى جواز غنم أموال البغاة. وقد يتم الغنم أثناء القتال، بيد أن الغنم يعد من الأعمال الحربية التي تمتد إلى ما بعد انتهاء القتال، وعادة ما يبلغ الغنم أوجه عند أو بعيد انتهاء القتال. وقد

---

(1) النووي : روضة الطالبين 56/10

(2) ابن قدامة : المغني 116/8

(3) النووي : روضة الطالبين 56/10

(4) الماوردي : قتال أهل البغي ص209

(5) الحصفكي : الدر المختار 266/4

(6) النووي : روضة الطالبين 55/10.

حرص أكثر القائلين بالغنم على بيان عدم جواز غنم إلا ما أجلبه البغاة إلى ساحة الحرب بما فيها معسكرهم، وقصر البعض جواز الغنم على السلاح والكراع فقط. ولا أعرف خلافا بين القائلين بجواز الغنم على وجوب تقسيم وتخميس ما غنم من البغاة "ويغنم ما اجلبوه من مال وآلة حرب ويخمس"[1]

(1) ابن المرتضى : البحر الزاخر 420/6 .

المطلب الثاني

الآثار السياسية لقتال البغاة

تتمثل الآثار السياسية لقتال البغاة في التغيرات والتحولات التي تشهدها السلطة (السياسية)، أو تطرأ عليها، مما يكون القتال الذي دار بين البغاة والإمام أو أهل العدل قد سببها أو دفع إليها.

وفي إطار ما يتصل بموضوع هذه الدراسة من تلك الآثار، وهو جانبها الفقهي، يمكن القول بأن حكم الأثر السياسي الذي يتمخض عنه قتال البغاة يتوقف، عموما،على عنصرين أساسيين هما:

1- نوع أو ماهية الأثر: فالآثار السياسية المحتملة لقتال البغاة عديدة ومتنوعة. ويمكن أن تضم آثارا إيجابية لا شك في جوازها أو مشروعيتها، مثل توسيع قاعدة الشورى أو استعادة أو تعزيز الوحدة السياسية، وآثارا سلبية لا شك في حرمتها،مثل إبعاد الشرع الإسلامي عن الحكم، وآثار أخرى يمكن أن يثور الخلاف حول تقييم جدواها و،بالتالي، تحديد حكمها الشرعي.

2- طريقة انتهاء القتال: سبق الذكر بأن هناك طريقتين أو أسلوبين لإنهاء قتال البغاة، وهما طريقة الحسم أو الحل التصالحي (الصلح) وطريقة الحسم العسكري. ويعود اختلاف تأثير كل من هاتين الطريقتين على حكم الآثار السياسية لقتال البغاة إلى اختلاف ما يترتب على كل منهما في ما يتعلق

بموقف طرفي القتال من قبول أو رفض تلك الآثار. فبينما انتهاء القتال بطريقة الحسم العسكري؛ يعني أن الآثار السياسية التي سببها ذلك القتال تعد تغيرات أو آثارا سياسية مفروضة بالقوة وغالباً مرفوضة من قبل أحد طرفي القتال، فإن انتهاء القتال صلحا يقتضي أن تكون الآثار السياسية لذلك القتال قد تم أخذها في الاعتبار عند إجراء أو عقد الصلح بحيث يمكن القول أن ما يلزم -شرعا- أن يقوم عليه الصلح من قبول أو رضا طرفيه به يضفي قبول، وربما رضا، الطرفين على كل ما تضمنه الصلح من تلك الآثار.

ويعني ذلك أن هناك عنصر أساسي يمكن أن يتوافر للآثار السياسية للقتال الذي ينتهي صلحاً، بينما لا يتوافر للآثار السياسية للقتال الذي يحسم عسكرياً، وهذا العنصر هو قبول الأطراف المعنية بتلك الآثار. ومعلوم أن القبول يعد عنصراً أساسياً في التكييف الفقهي لما يجري بين الناس، حيث يعتبر الشرع القبول أو الرضا شرطاً ضرورياً، وإن لم يكن كافياً دائماً، لإضفاء المشروعية على التعاملات التي محلها حقوق الغير.

وتأسيساً على ما تمهد يمكن القول بأنه بقدر ما يتوافر للآثار السياسية الناتجة عن قتال البغاة المنتهي صلحاً قبول الأطراف المتصالحة، يصح اعتبار تلك الآثار بمثابة تغيرات سياسية تحظى بقبول أهل البغي وأهل العدل، و، بالتالي، لا يتعين أن يختلف حكمها عن حكم أية تغيرات سياسية قَبِل بها أهل البغي وأهل العدل بموجب صلح أو إتفاق غير مسبوق بقتال.

وبما أن هذه الدراسة قد تناولت في فصل "ولاية البغاة السلطة صلحاً" حكم مختلف التغيرات السياسية التي قد يصطلح عليها البغاة وأهل العدل، يبقى أن نتناول هنا فقط الآثار السياسية لقتال البغاة المحسوم عسكرياً باعتبارها تغيرات مفروضة بالقوة، وتفتقر لقبول الأطراف المعنية.

ولعل أول إشكال نظري يواجه محاولة استجلاء الحكم الفقهي للآثار السياسية لقتال البغاة المحسوم عسكرياً هو أن الآثار السياسية التي يمكن أن يتمخض عنها قتال البغاة عديدة ومتنوعة. ومن غير اليسير، وربما من غير

الضروري أيضاً، محاولة رصد كل تلك الآثار السياسية المحتملة للنظر في الحكم الفقهي لكل منها. وإذا ما رجح المرء الاكتفاء بالنظر في حكم الآثار السياسية الأساسية فقط يبقى هناك إشكال كيفية تحديد هذه الآثار الأساسية؛ لأن من غير المستبعد الاختلاف في تقدير مدى أهمية بعض الآثار السياسية.

وتفترض هذه الدراسة أن أهم الآثار السياسية هي تلك التي تمس، سلباً أو إيجاباً، استقرار أو وجود أي مما يعرف بأركان الدولة الثلاثة أي الشعب والإقليم والسلطة (ذات السيادة). وإذا ما تقرر ذلك، نحسب أنه يمكن تحديد أهم الآثار التي يحتمل أن تحل بالأركان الثلاثة المذكورة؛ نتيجة للاقتتال بين الإمام والبغاة من خلال تتبع أثر هذا القتال على العلاقة بين طرفيه المباشرين، أي الإمام والبغاة. فهذه العلاقة أي علاقة الإمام -البغاة هي أساساً علاقة حاكم- محكوم، وهي، في نفس الوقت، علاقة بين الركنين الفاعلين من أركان الدولة وهما السلطة ويمثلها الإمام ومن معه، والشعب ويمثل بعضه البغاة. وبذلك يتضح أن تتبع آثار القتال على طرفي هذه العلاقة هو في الواقع تتبع لآثاره على ركني السلطة والشعب من أركان الدول.

ولأن ركن الإقليم ليس طرفاً مباشراً في العلاقة محل الاقتتال فإن تأثره بالاقتتال إنما يكون من خلال، وبقدر، تأثر الركنين اللذين يمثلان طرفي هذه العلاقة، أي السلطة (الإمام) والشعب (البغاة). ومن شأن ذلك أن يتيح رصد الآثار المحتملة للقتال على ركن الإقليم أيضا من خلال تتبع ما قد يكون لآثار القتال على ركني السلطة والشعب من انعكاسات على ركن الإقليم.

ويمكن حصر المآلات أو الاحتمالات التي يمكن أن تؤول إليها العلاقة المذكورة، أي علاقة الحاكم- المحكوم، إذا ما تعرضت للاقتتال بين طرفيها، في أربعة مآلات أو احتمالات هي:

1) استمرار العلاقة (استمرار الإمامة القائمة): ويعني استمرار نفس علاقة الحاكم- المحكوم، التي كانت قبل القتال أو البغي وبحيث يبقى كل من المبغي عليه والبغاة في موقعيهما من طرفي علاقة الحكم ، أي يبقى المبغي

عليه حاكماً للبغاة ويبقى البغاة محكومين له، مع أو بدون تغيرات قد ترقى وقد لا ترقى لأن تعتبر تغيرات أساسية، مثل حرمان البغاة من كل أو بعض حقوقهم السياسية، أو استبدال شخص من أهل العدل بشخص الإمام. ويَنتُج هذا الوضع عن انتهاء القتال بانتصار المبغي عليه على البغاة، وهو ما يساهم في تثبيت الإمامة القائمة وتعزيز هيبتها. وانعكاس هذا الاحتمال على الدولة الإسلامية وإقليمها هو احتفاظ الدولة الإسلامية بوحدتها الإقليمية وتعاظم هيبتها تحت حكم المبغي عليه.

ومن حوادث قتال البغاة المعروفة في التاريخ الإسلامي والتي انتهت باستمرار علاقة الحكم كما كانت القتال الذي وقع بين الإمام أبي بكر وبني حنيفة وغيرهم.

2) انعكاس العلاقة (تغير الإمامة): ويعني تبادل المبغي عليه والبغاة موقعيهما من طرفي علاقة الحكم، بحيث يصبح البغاة حكاماً والمبغي عليهم محكومين. وينتج هذا الوضع عن انتهاء القتال بانتصار البغاة على المبغي عليه. وانعكاس هذا الوضع على إقليم الدولة الإسلامية هو احتفاظ الدولة الإسلامية بوحدتها الإقليمية والسياسية، ولكن في ظل حكم البغاة.

3) انقطاع العلاقة (تعدد الإمامة): ويعني حدوث انقطاع أو فصل في علاقة الحاكم- المحكوم التي كانت تربط بين المبغي عليه والبغاة، بحيث لا يعد المبغي عليه حاكماً للبغاة ولا يعد البغاة محكومين للمبغي عليه. وينتج هذا الوضع عن انتهاء القتال باستمرار المبغي عليه في الحكم، ولكن دون التمكن من استعادة سلطته أو حكمه على البغاة، وما يعنيه ذلك من انحسار سلطته عن الجزء من إقليم الدولة الإسلامية الذي يسيطر عليه البغاة، و، غالباً ما، يقيمون عليه سلطتهم (دولتهم) الجديدة أو يعلنون الانضمام إلى دولة أخرى قائمة. وانعكاس هذا الوضع على الدولة الإسلامية وإقليمها هو فقد الدولة الإسلامية لوحدتها الإقليمية السياسية، واحتمال انقسامها إلى دولتين (احداهما تحت سلطة المبغي عليه والأخرى

تحت سلطة البغاة)، أو أكثر وبشكل يقود إلى نشوء أو تكريس تعددية إمامة المسلمين.

ومن حوادث قتال البغاة المعروفة في التاريخ الإسلامي، والتي انتهت بتكريس انقطاع علاقة الحكم ما بين المبغي عليه والبغاة وظهور تعددية الإمامة القتال الذي وقع بين الإمام علي وأهل الشام بقيادة معاوية.

4) اندثار العلاقة (زوال الإمامة): ويعني زوال علاقة الحاكم- المحكوم التي كانت قائمة دون قيام أية علاقة (حاكمية) بديلة وينتج هذا الوضع عن انتهاء القتال عن وضع يكون قد استنفد فيه الطرفان أي الباغي والمبغي عليه قوتيهما بحيث يصبحان عاجزين ليس فقط عن هزيمة الآخر، وإنما حتى عن ممارسة الحكم بالشكل الذي يؤمِّن وجود قدْر معتبر من أي شكل من أشكال الحكم أو الحكومة، وهو ما يترتب عليه، في ظل عدم ظهور قوة أخرى حاكمة، وجود ما يمكن تسميته بحالة الفراغ السلطوي. وانعكاس هذا الوضع على الدولة الإسلامية هو فناء الدولة الإسلامية وزوالها.

ومع أن هذا الاحتمال قد يكون أضعف احتمالات انتهاء قتال البغاة، ولا أعرف له نظيراً ضمن حالات البغي التاريخية التي تطرق لها الفقهاء إلا أنه يظل احتمالاً وارداً، ولا يمكن استبعاده كلياً حتى في عصرنا هذا. ويذكر أن بعض الفقهاء قد افترضوا إمكان حدوث مثل هذا الوضع، ولو لسبب آخر، وتناولوا أحكامه الفقهية، ومنهم الجويني رحمه الله والذي يتطرق فقهه لأحكام ما سماه بـ"خلو الزمان عن الإمام"[1]، أو "شغور الدهر عن وال بنفسه أو متول بغيره"[2].

ومن بين الآثار السياسية المذكورة آنفاً، لا يتصل بموضوع هذه الدراسة، والتي تعني فقط بفقه الأحكام التي موضوعها البغاة أو أفعالهم، سوى الأثرين الثاني (تغير الإمامة) والثالث (تعدد الإمامة)، حيث ينطوي كلاهما على فرض

(1) الجويني : الغياثي ص307 .

(2) نفسه ص 385.

البغاة سلطتهم أو حكمهم على المسلمين أو بعضهم مما يستلزم من هؤلاء تحديد موقفهم تجاه تلك السلطة من منظور الشرع.

أما الأثران الآخران أي استمرار الإمامة وزوالها فلا يمارس البغاة في أية منهما أية سلطة سياسية فعلية على المسلمين وبالتالي لا يفترض فيهما أن يثيرا أية إشكالات سياسية يمثل البغاة أو أفعالهم مدار أو موضوع أحكامها الشرعية أو الفقهية.

ولم أقف على معالجة فقهية مباشرة لحكم تولي البغاة خاصة السلطة أو الإمامة بالقوة بعد التمكن من غلبة الإمام أو صده قتالا. وفي ظل ما هو معلوم من أن أشهر حوادث البغي التاريخية التي سجلت حضورا قويا في مباحث البغي التي تضمنتها المراجع الفقهية لم تنته كلها بانتصار الإمام على البغاة لا يكاد المرء يجد تبريرا تاريخيا مقبولا لما هو ملحوظ من أن تلك المباحث قد تناولت أحكام القتال بين الإمام والبغاة تفصيلا فقط على افتراض انتهاء هذا القتال بنتيجة واحدة هي غلبة الإمام للبغاة، وتغاضت تماما -في حدود ما اطلعنا عليه منها- عن احتمال انتهاء هذا القتال بغلبة البغاة للإمام و،بالتالي، لم تتطرق لتفصيل القول في الأحكام المتعلقة بغلبة البغاة للإمام وتوليهم الإمامة بدلا عنه.

على أن الفقهاء قد تناولوا في مواضع أخرى حكم السلطة أو الإمامة التي تفرض بالقوة عموما، تحت مسميات مختلفة مثل "إمامة القهر" و"إمارة الاستيلاء".

ويفيد ما أورده الفقهاء بشأن حكم الإمامة التي تفرض بالقوة المسلحة أن مما تثبت أو تنعقد به الإمامة عند الجمهور طريقة القهر أو -كما يسمونه أيضا- الغلبة أو الاستيلاء. ولعل القول الفقهي الأشهر بهذا الصدد هو قول الدسوقي رحمه الله -في سياق تعداده لطرق ثبوت الإمامة - "وإما بالتغلب على الناس لأن من اشتدت وطأته وجبت طاعته"[1]، ويقول القيرواني رحمه الله "من ولي أمر المسلمين عن رضا أو غلبة فاشتدت وطأته من بر أو فاجر فلا يخرج عليه

(1) الدسوقي : حاشية الدسوقي 298/4 .

جائر أو عدل"[1] ويقول ابن حجر "قد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب"[2].

والظاهر أن جمهور الفقهاء يطلقون القول بثبوت إمامة المتغلب ولا يشترطون لثبوت الإمامة بالغلبة أية شروط معينة سوى الغلبة والإسلام "فلا يشترط فيه شرط لأن من اشتدت وطأته وجبت طاعته"[3]، ولو كان "غير أهل لها كصبي أو امرأة"[4]، "ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر"[5]. على أنه يبدو أن بعض الفقهاء يشترط لثبوت إمامة التغلب شروطاً معينة مثل البيعة، وخلو منصب الإمام أو انشغاله بمتغلب آخر، ومن هؤلاء الشربيني رحمه الله، حيث يقول معدداً طرق ثبوت الإمامة "وثالثها باستيلاء شخص متغلب على الإمامة جامع للشروط المعتبرة في الإمامة على الملك بقهر وغلبة بعد موت الإمام لينتظم شمل المسلمين، أما الاستيلاء على الحي فإن كان الحي متغلباً انعقدت إمامة المتغلب عليه وإن كان إماماً ببيعة أو عهد لم تنعقد إمامة المتغلب عليه"[6].

ومما قد يُحتج به لثبوت إمامة المتغلب:

1) ورود نصوص شرعية تأمر بطاعة الأئمة وتحظر الخروج عليهم، دون أن تشترط لذلك وصولهم للإمامة بطريقة معينة (غير طريقة الغلبة)، أو تشترط استيفائهم لكل شروط الإمامة وهو ما يستلزم وجوب طاعة الأئمة المتغلبين. ومن هذه النصوص قوله تعالى (وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر

(1) القيرواني : التاج والإكليل 88/6 .
(2) ابن حجر: فتح الباري 8/13
(3) الصاوي : بلغة السالك 426/4 .
(4) القسطلاني : إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري 219/10.
(5) ابن حجر: فتح الباري 8/13 .
(6) الشربيني، محمد بن أحمد: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج 121/4 .

منكم)[1]، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخروج عن طاعة الأئمة قائلا (لا ما أقاموا فيكم الصلاة)[2]، و(إلا أن تروا كفرا بواحا)[3].

2) قاعدة أخف الضررين وقاعدة الضرورة: حيث يشير الفقهاء إلى أن ضرر مقاومة الإمام المتغلب بهدف خلعه قد يفوق ضرر بقائه إماما؛ لأن من اغتصب الإمامة بالقوة لا يتوقع منه تركها إلا بالقوة. واستعمال القوة ضد المتغلب قد يقود إلى قتال وفتنة أكبر بين المسلمين، ويلزم عن ذلك قبول إمامة المتغلب؛ لأن كما يقول الدسوقي رحمه الله -"المدار على درء المفاسد وارتكاب أخف الضررين"[4] و- كما يقول الكمالان - "حكمنا بانعقاد إمامته كي لا يكون بصرفنا إياه إثارة الفتنة التي لا تطاق كمن يبني قصرا ويهدم مصرا"[5].

وتتمثل ضرورة إثبات إمامة المتغلب في ما أشار إليه بعض الفقهاء من أن القول ببطلان إمامة المتغلب يترتب عليه القول ببطلان تصرفات هذا الحاكم المتغلب، وتصرفات من عينهم من الفقهاء والولاة، ومن شأن ذلك -كما يقول بعض الفقهاء- إبطال أعمال المسلمين الجماعية المرتبطة بالحكام كالجهاد والحج والجمعة والزكاة و-عند البعض- حتى الأنكحة. ولتفادي بطلان هذه الأعمال وما يترتب عليها من عنت ومشقة يلزم القول بثبوت إمامة المتغلب ولو لم يكن مستوفيا لشروط الإمام. ويستغرب الغزالي رحمه الله أن يقول أحد بغير ذلك "فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقض ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فأي أحواله أحسن: أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة وإنما الخلق كلهم

---

(1) سورة النساء-59 .
(2) مسلم برقم 1855 .
(3) البخاري برقم 7055 ومسلم برقم 1709/42 .
(4) الدسوقي : حاشية الدسوقي 298/4.
(5) الكمالان : المسامرة شرح المسايرة 172 .

مقدمون على الحرام أو أن يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار"[1].

3) سلوك الصحابي: يروى أن ابن عمر رحمه الله قال في أيام الحرة "نحن مع من غلب"[2].

4) لم ترد نصوص شرعية تنص صراحة على بطلان إمامة المتغلب أو عدم شرعية التوسل بالقوة لتولي الإمامة مطلقاً.

ومع أن من المتصور أن يكون المتغلب قد قتل أو تسبب في قتل خلق كثير، وربما ارتكب حداً أثناء ثورته واستخدامه القوة للوصول للإمامة، لم أقف للفقهاء على أية إشارة إلى أن من شأن ذلك أن يمنع ما قرروه من ثبوت إمامته.

وإذا بدا واضحاً مما سبق أن جمهور الفقهاء يثبتون إمامة الغلبة وإن لم يكن المتغلب مستوفياً لشروط الإمام، فليس أقل وضوحاً منه أن ثبوت إمامة الغلبة بالصفة المذكورة يتضمن أو يقتضي ثبوت إمامة البغاة المفروضة بالقوة المسلحة؛ لأنها لا تعدو أن تكون إمامة غلبة، وليس في أقوال جمهور الفقهاء ما يمنع ثبوت إمامة المتغلب إذا ما كان يعد -اصطلاحاً- باغياً. ولا يقدح في ذلك القول بأن في اشتراط بعض الفقهاء لثبوت إمامة المتغلب أن لا يكون المتغلب عليه إماماً ببيعة أو عهد يقتضي عدم ثبوت إمامة البغاة على من كان إماماً ببيعة أو عهد؛ لأن -أولاً- إثبات شروط لثبوت إمامة ما لا يتناقض مع القول بثبوتها ومعلوم أنه حتى إمامة البيعة لا تثبت إلا بشروط، و-ثانياً- يبدو أنه اشتراط مرجوح في نظر جمهور الفقهاء، ولم أقف للقائلين به على أدلة يمكن تقييمه على أساسها، وثالثاً: الشروط المذكورة تتعلق بالإمام المغلوب وليس بالمتغلب و-المهم هنا- ليس بينها أي اشتراط بأن لا يكون المتغلب من البغاة.

---

(1) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص137 .

(2) ابن جماعة: تحرير الأحكام ص56.

ونخلص مما سبق إلى أنه إذا ما انتهى قتال البغاة بتغلب البغاة على الإمام وفرضهم إمامتهم على النحو الوارد في مثال "انعكاس العلاقة " أو " تغير الإمامة" يقتضي فقه الجمهور القول بثبوت إمامتهم ولزوم طاعتهم.

والظاهر من أقوال جمهور الفقهاء بشأن ثبوت إمامة المتغلب أنهم يعنون بالمتغلب من تحققت له الغلبة الكاملة على الدولة الإسلامية، وأطاح بإمامها وانتصب إماما بدلا عنه. ولم أقف لمن يثبتون الإمامة بالغلبة على قول صريح ومباشر في حكم إمامة من تغلب على بعض أقاليم الدولة الإسلامية، وانفصل بها معلنا إقامته عليها دولة تخضع لإمامته، كما يفترض مآل (انقطاع العلاقة) أو (تعدد الإمامة). وصحيح أنه قد وردت أقوال فقهية تثبت ولاية من تغلب على بعض أقاليم الدولة الإسلامية إلا أنها تثبت ولايته كأمير، يخضع بالولاء ولو شكليا للإمام، وليس كإمام قائم بذاته. وقد لا يرى من يثبتون إمارة الغلبة أو الاستيلاء على إقليم لزوم ثبوت إمامة الغلبة أو الاستيلاء على إقليم من أقاليم الدولة الإسلامية. وربما لذلك نجد أن الماوردي والذي يعد أكثر من اشتهر بالقول بمشروعية إقرار إمارة من استولى على إقليم غلبة لا يرى إقرار إمامة من يستولي على إقليم غلبة "ولا تنعقد إمامة الباغي"(1). ومع أن عبارة الماوردي هذه جاءت مطلقة وتبدو منسجمة مع فقهه الذي لم يذكر ضمن طرق انعقاد الإمامة سوى طريقتي البيعة والاستخلاف إلا أن السياق الذي وردت فيه العبارة يفيد أن الإمامة التي ينفي الماوردي هنا انعقادها هي إمامة الباغي في وجود إمام أهل العدل؛ أي إمامة الباغي الذي يستولي على إقليم من أقاليم الدولة الإسلامية غلبة ويعلن نفسه إماما عليه. والأرجح أن ذلك؛ أي نفي إمامة المتغلب على جزء من إقليم الدولة الإسلامية، ينسجم مع مقتضى مواقف أو أقوال جمهور الفقهاء. ونفي انعقاد إمامة البغاة على الإقليم الذي ينفصلون به يلزم عنه نفي شرعية الدولة المنفصلة التي يقيمونها على ذلك الإقليم وهو ما يمهد لاعتباره دار بغي.

---

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ص203 .

ولم أقف لفقهائنا الأوائل على أي استدلال فقهي مباشر لعدم انعقاد إمامة المتغلب أو الباغي الذي يستولي على إقليم ينفصل به عن الدولة الإسلامية، ويقيم عليه دولة تحت إمامته. على أننا إذا ما أخذنا في الاعتبار أن جل الأدلة والحجج التي يحتج بها جمهور الفقهاء لثبوت إمامة المتغلب على كل الدولة الإسلامية تصلح، بنفس القدر، للاحتجاج لثبوت إمامة المتغلب على بعض إقليم الدولة الإسلامية، ترجح أن منع جمهور الفقهاء لثبوت إمامة المتغلب على بعض إقليم الدولة الإسلامية بينما باقي الدولة الإسلامية يخضع لسلطة إمام آخر -إمام أهل العدل- ربما يعود أساسا إلى كونهم يمنعون أو لا يجيزون تعدد الأئمة في دار الإسلام. وإذا صح ذلك، وانتفى وجود أي دليل أو سبب آخر، يغدو واضحاً أن مدى صحة أو بطلان منع الفقهاء لإمامة المتغلب على بعض إقليم الدولة الإسلامية مرهون بمدى صحة أو بطلان منعهم لتعدد الأئمة. وقد تمت مناقشة حكم تعدد الأئمة في موضع سابق من هذه الدراسة.

المبحث الثاني

المسئولية الشرعية (القانونية) لأطراف البغي

الأصل، شرعا، هو أنه يتعين على المكلّفين تحمل تبعة كل تصرفاتهم التي فيها خروج عن الشرع. وتتحدد هذه التبعة بالجزاء الذي يرتبه الشرع على مثل هذه التصرفات. والجزاء الشرعي منه الأخروي ومنه الدنيوي. ومن حيث التنفيذ فإن الجزاء الدنيوي منه ما هو جزاء شخصي، أي يلزم الشخص وحده إيقاعه على نفسه ومنه ما هو جزاء لا شخصي، يلزم المسلمين ضمان استيفائه ممن وجب عليه. وهذا النوع الأخير من الجزاء، أي الجزاء الدنيوي اللاشخصي هو ما تعنى به هذه الدراسة وهو الأقرب إلى بعض معاني ما يعرف فقهيا بـ "الضمان" وما يسمى قانونيا بـ "المسئولية القانونية".

والبغي، في حد ذاته، خروج على الشرع، وعادة ما تصحبه تصرفات عدة، سواء من الطرف الباغي أو المبغي عليه، وليس من المستبعد أن تشمل هذه التصرفات على ما يشكل خروجا على قواعد الشرع و، بالتالي، يستلزم جزاء دنيويا لا شخصيا. وبطبيعة الحال قد يتعذر استيفاء مثل هذا الجزاء أثناء القتال بحكم امتناع أطراف القتال على بعضهما، وكذا بحكم أن ضرورات القتال قد تستلزم تأجيل كل طرف مساءلة اتباعه عن أخطائهم أو جرائمهم أثناء القتال إلى ما بعد انتهاء القتال. وبانتهاء القتال والتمنع على البعض عادة ما تتهيأ، كما، سبقت الإشارة، الظروف المناسبة لسيادة حكم الشرع والقانون، وتتسنى مساءلة المعنيين عن ما صدر عنهم سابقا من تصرفات خارجة عن الشرع تستلزم جزاء دنيويا لا شخصيا.

المطلب الأول

سقوط المسئولية القانونية (الضمان)

تناول الفقهاء المسئولية القانونية لأطراف البغي تحت مفهوم عام هو "ضمان التلف"، حيث يُقصد بالتلف كل فعل فيه خروج على الشرع يستلزم جزاء دنيويا لا شخصيا كالاعتداء على البشر، أو ممتلكاتهم قتلا أو غصبا أو..الخ، أو الاعتداء على حدود الله كحد الزنا أو حد السكر أو .. الخ . ويقصد بالضمان تحمل الحكم (الجزاء الدنيوي اللاشخصي) الذي يوجبه الشرع على إحداث تلف ما، سواء كان هذا الحكم عقابا بدنيا كالقصاص والجلد أو غرامة مالية أو تعويضا عينيا أو نقديا أو رد عين الشيء المغصوب أو المستولى عليه.

ويمكن إيجاز مجمل ما أورده الفقهاء بخصوص ضمان التلف أو المسئولية القانونية لأطراف البغي على النحو التالي : -

1- يذهب الفقهاء إلى تحمل طرفي البغي، أي البغاة (أهل البغي) والمبغي عليه (الإمام/ أهل العدل) ضمان كل ما أتلفوه في ما قبل وما بعد فترة الحرب (القتال) أو -عند البعض- ما قبل وما بعد الفترة الممتدة من وقت تحيز البغاة وخروجهم إلى وقت انهزامهم وتفرقهم.

يقول الماوردي رحمه الله "أما المستهلَك بين أهل العدل وأهل البغي في غير ثائرة الحرب والتحام القتال من دماء وأموال فهي مضمونة على مستهلِكها سواء كان استهلاكها قبل القتال أو بعده، فيضمن أهل البغي ما استهلكوه لأهل

العدل من دماء وأموال ويضمن أهل العدل ما استهلكوه على أهل البغي من دماء وأموال وهذا متفق عليه"[1]. ويقول ابن عابدين رحمه الله عن حكم ما يتلفه البغاة " قال أصحابنا ما فعلوه قبل التحيز والخروج وبعد تفرق جمعهم يؤخذون به"[2]، ويقول الكاساني رحمه الله عن البغاة "ولو فعلوا شيئا من ذلك (=الإتلاف) قبل الخروج وظهور المنعة أو بعد الانهزام وتفرق الجمع يؤخذون به"[3]. وبالمثل إذا ما أتلف الإمام على الباغي قبل حال التحيز والخروج أو بعد التفرق والانهزام يتعين عليه أن -كما يقول ابن عابدين رحمه الله- "يضمن لأنه (=الباغي) حينئذ معصوم في حقنا"[4].

إذن يذهب الفقهاء إلى تضمين طرفي البغي في ما سوى فترة القتال أو فترة التحيز- التفرق. ولا تتطابق فترة التحيز -التفرق مع فترة القتال وإن كانت تشملها. فمن المتصور أن تبدأ فترة التحيز- التفرق قبل فترة القتال، كما قد تستمر بعدها بزمن قد يقصر لبضع أيام وقد يطول لعدة سنين . ويعني ذلك وجود نوع من الاتفاق الفقهي على تضمين طرفي البغي في ما قبل أو بعد فترة معينة من البغي هي فترة التحيز- التفرق. أما في الفاصل الزمني الممتد ما بين فترة التحيز- التفرق، وفترة القتال الفعلي فيذهب جمهور الفقهاء إلى تضمين طرفي البغي بينما يرى البعض الأقل عدم تضمينهما فيه.

ومن الواضح أن القول بوجوب ضمان طرفي البغي لما أتلفاه قبل أو بعد فترة القتال أو-فترة التحيز- التفرق يستند إلى أن الأصل شرعا هو حرمة دم المسلم وماله ووجوب ضمانهما على كل من أتلف شيئا منهما. وبما أن طرفي البغي مسلمان، ولم يرد دليل شرعي يفيد بأن البغي (الخروج) غير المصحوب بالقتال أو- التحيز والخروج يبيح دم أو مال الباغي أو المبغي عليه أو يسقط الضمان عن من أتلفهما، تعين بقاء وجوب الضمان على طرفي البغي على ما

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 76.
(2) ابن عابدين : رد المحتار 4/ 267.
(3) الكاساني :بدائع الصانع 7/ 141
(4) ابن عابدين : رد المحتار 4/ 267.

هو الأصل. يقول الشيرازي رحمه الله "إن أتلف أحد الفريقين على الآخر نفسا أو أصلا في غير القتال وجب عليه الضمان لأن تحريم نفس كل واحد منهما وماله كتحريمهما قبل البغي فكان ضمانهما كضمانهما قبل البغي"[1].

2- يذهب الفقهاء إلى عدم مشروعية تضمين أهل العدل لما أتلفوه على البغاة أثناء القتال، مما اقتضى القتال إتلافه من أنفسهم وأموالهم. ولم يصرح البعض بشرط اقتضاء القتال للإتلاف لإسقاط الضمان. يقول الشيرازي رحمه الله "إن أتلف أهل العدل على أهل البغي نفسا أو مالا في حال الحرب بحكم القتال لم يجب عليهم الضمان"[2]. وممن لم يصرح بشرط اقتضاء القتال ابن جماعة رحمه الله "لا يضمن العادل ما يتلفه على الباغي حال القتال من نفس أو مال"[3]، ويقول الكاساني رحمه الله "لا خلاف في أن العادل إذا أصاب من أهل البغي من دم أو جراحة أو مال استهلكه إنه لا ضمان عليه"[4]. ووفقا لبعض الفقهاء فإن عدم مشروعية تضمين أهل العدل لما أتلفوه على البغاة لا يقتصر على فترة القتال بل يمتد لكل فترة التحيز- التفرق، يقول ابن عابدين رحمه الله عن البغاة "إذا تحيزوا لقتالنا مجتمعين فإنهم غير معصومين... فلو أتلف العادل منهم شيئا في هذه الحالة لا يضمنه"[5].

ويستند القول بعدم ضمان أهل العدل لما أتلفوه على أهل البغي أثناء القتال مما اقتضى القتال إتلافه إلى:

أ – أهل العدل مأمورون شرعا بقتال أهل البغي. والإتلاف للأنفس والأموال لازم من لوازم القتال؛ إذ يتعذر تنفيذ ما أمر به الشرع من قتال البغاة بدون التعرض لأنفسهم أو أموالهم بالإتلاف. وما لا يتم المشروع إلا به

(1) الشيرازي: المهذب 220/2 .
(2) الشيرازي : المهذب 2/ 220.
(3) ابن جماعة : تحرير الأحكام ، ص 24.
(4) الكاساني : بدائع الصنائع 7/ 41 .
(5) ابن عابدين : رد المحتار 4/ 267.

فهو مشروع، وما كان مشروعا لا يتصور وجوب ضمان فيه. يقول الشيرازي رحمه الله "إن أتلف أهل العدل على أهل البغي نفسا أو مالا في حال الحرب بحكم القتال لم يجب عليه الضمان لأنه مأمور بإتلافه فلا يلزمه ضمانه كما لو قتل من يقصد نفسه أو ماله من قطاع الطرق"[1]، ويقول الماوردي رحمه الله "إن ما وجب على أهل العدل من قتالهم يمنع من ضمان ما تلف بالقتال من دمائهم وأموالهم لتنافي اجتماع وجوب القتال ووجوب الضمان "[2]، ويقول ابن قدامة رحمه الله " إذا لم يكن دفع أهل البغي إلا بقتالهم جاز قتالهم ولا شيء على من قتلهم من إثم ولا ضمان ولا كفارة لأنه فعل ما أمر به وقتل من أحل الله قتله وأمر بمقاتلته وكذلك ما أتلفه أهل العدل على أهل البغي حال الحرب من المال لا ضمان فيه لأنهم إذا لم يضمنوا الأنفس فالأموال أولى"[3].

أما سقوط الضمان عن أهل العدل بمجرد تحيز البغاة وخروجهم فمرده - عند القائلين به- هو أن مجرد التحيز والخروج يجيز البدء بقتال البغاة ومن جاز قتاله سقط الضمان عما يلحقه من تلف.

ii- فعل الصحابة، حيث أن من الثابت أن الصحابة لم يضمنوا ما أتلفوه على البغاة أثناء قتالهم، سواء في عهد الإمام أبي بكر أو الإمام علي رحمهما الله.

3- اختلف الفقهاء حول حكم ما أتلفه أهل البغي على أهل العدل أثناء الحرب إلى فريقين أوجب أقلهما فيه الضمان و نفاه فيه أكثرهما عددا.

وممن قال بوجوب الضمان على أهل البغي في ما أتلفوه على أهل العدل أثناء الحرب، مظفر رحمه الله "ما قتله البغاة من النفوس المعروفة أو أتلفوه من أموال المعروفين فإنهم يؤخذون به الكل عندنا وهو أقدم من حقوق الله

---

(1) الشيرازي : المهذب 3/ 220.
(2) الماوردي: قتال أهل البغي ، ص 80.
(3)ابن قدامة : المغني 8/ 112.

تعالى"[1]، ويقول الشوكاني رحمه الله "حكى أبو جعفر عن الهادوية أنهم يضمنون"[2].

والقول بوجوب الضمان على البغاة يعني خضوعهم في كل ما أتلفوه على أهل العدل أثناء الحرب لأحكام القود والقصاص والدية والكفارة والأرش والتعويض المثلي والقيمي ورد ما تبقى متى ما توافرت شروط هذه الأحكام تماما، كما هو الحال في غير وقت الحرب. وقد ذهب بعض القائلين بوجوب الضمان على الباغي إلى القول بسقوط القود عن الباغي وإبداله بالدية وإن قتل العادل، في الحرب، عمدا لوجود شبهة التأويل، يقول النووي رحمه الله "إن كان القتل عمدا ففي القصاص طريقان: أصحهما طرد القولين والثاني القطع بالمنع لشبهة تأويلهم فإن أوجبنا القصاص فآل الأمر إلى الدية فهي في مال القاتل. وإن لم نوجبه، فهل يكون له حكم العمد فتتعجل الدية في مال القاتل أم حكم شبه العمد فتتأجل على العاقلة؟ فيه خلاف كمن قتل مسلما في زي الكفار"[3].

ومما قد يحتج به للقول بوجوب ضمان البغاة لكل ما أتلفوه على أهل العدل أثناء القتال:-

أولاً: النصوص الشرعية:

يتمثل النص الشرعي الذي يستدل به لوجوب الضمان على البغاة في قوله تعالى في شأن البغاة (فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل) حيث ذهب البعض إلى أن العدل الذي أمر به الشرع بعد انتهاء القتال يقتضي الضمان. أورد الطبري عن زيد قوله في تفسير هذه الآية "أمر الله أئمة المسلمين أن يقضوا بينهم بالحق الذي نزله في كتابه إما القصاص وإما القود وإما العقل والعير وإما العفو"[4].

---

(1) مظفر : البيان الشافي 4/ 788.
(2) الشوكاني: نيل الأوطار 7/ 355.
(3) النووي: روضة الطالبين 10/ 55 .
(4) الطبري : جامع البيان 12/ 28.

ثانيا: الحجج الاجتهادية:

1- أن نفوس وأموال أهل العدل معصومة، ومن يتلفها من البغاة يتلفها بغير حق ولا ضرورة دفع فوجب ضمانه لها لأنه يكون قد أتلفها بعدوان. ومن يعتدي يستحق التغليظ لا التخفيف "يجب عليه الضمان لأنه أتلف عليه بعدوان فوجب عليه الضمان كما لو أتلف عليه في غير القتال"[1]، و"أنها نفوس وأموال معصومة أتلفت بغير حق ولا ضرورة دفع مباح فوجب ضمانه كالذي تلف في غير حال الحرب"[2]، و" لأن المعصية (=البغي) لا تبطل حقا ولا تسقط غرما"[3].

2- لما كان من الثابت أن البغاة يضمنون ما يتلفونه على أهل العدل طالما ظلوا -أي البغاة- أفرادا غير ممتنعين وجب أن يضمنوا أيضا وإن تجمعوا وامتنعوا كما هو حكم أهل الحرابة " لأن الضمان يجب على آحاد أهل البغي فوجب أن يكون على جماعتهم"[4].

3- من شأن سقوط الضمان عن البغاة أن يشجع على البغي و، بشكل غير مباشر، على إتلاف أموال المسلمين وأنفسهم نتيجة لسقوط التبعة عن إتلافها "لو أسقطنا الضمان لأبدت كل شرذمة من أهل الفساد تأويلا وفعلت ما شاءت وفي ذلك إبطال للسياسات"[5].

أما ما ذهب إليه أكثر الفقهاء، من سقوط الضمان عن البغاة في ما أتلفوه على أهل العدل أثناء القتال، فيعني أن البغاة لا يخضعون فيما يتلفونه من أنفس وأموال أهل العدل لأحكام القصاص أو الدية أو الأرش أو التعويض المثلي أو القيمي، ولكن يبقى البغاة خاضعين لحكم رد ما تبقى معهم بعد انتهاء القتال من أموال أهل العدل التي استولوا عليها أثناء القتال.واختلف الفقهاء في ما

(1) الشيرازي: المهذب 2/ 220 .

(2) ابن قدامة : المغني 8/ 113.

(3) الماوردي : الاحكام السلطانية ص61 .

(4) المطيعي : المجموع 17/ 573.

(5) النيسابوري : تفسير غرائب القرآن/ 85.

يتعلق بحكم الكفارة فذهب البعض إلى عدم سقوط الكفارة عن البغاة "لأنها من حقوق الله تعالى فتأكدت على حقوق الآدميين وكما يضمن نفس المسلم في دار الحرب بالكفارة دون الدية"[1]، بينما ذهب البعض الآخر إلى سقوطها "لأنها أولى بالمسامحة من حق الآدمي"[2].

وينسب إلى محمد الحسن رأيا مفاده سقوط الضمان لا يعني غير عدم جواز إجبار البغاة على الضمان؛ أي سقوط حق المطالبة فقط، ولكن على البغاة أن يضمنوا ما أتلفوه من تلقاء أنفسهم "إذا تابوا أفتيهم أن يغرموا ولا أجبرهم على ذلك لأنهم أتلفوه بغير حق فسقوط المطالبة لا يسقط الضمان فيما بينه وبين الله تعالى"[3] .

ومما قد يحتج به لسقوط الضمان عن البغاة في كل ما أتلفوه على أهل العدل أثناء القتال:

أولا: النصوص الشرعية:

يتمثل النص الذي يستدل به القائلون لسقوط الضمان عن البغاة في قوله تعالى (فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل) فقد ذهب البعض إلى أن هذا النص يفيد سقوط الضمان عن البغاة، ومن هؤلاء الشافعي رحمه الله الذي يقول "أمر الله تعالى إن فاءوا أن يصلح بينهما بالعدل ولم يذكر تباعة من دم ولا مال... فأشبه هذا والله تعالى أعلم أن تكون التبعات في الجراح والدماء وما فات من الأموال ساقطة بينهم"[4]. ونعلم، مما سبق، أن نفس هذا النص قد احتج به القائلون بوجوب الضمان عن البغاة استنادا إلى أن العدل المأمور به في النص يقتضي

---

(1) الماوردي: قتال أهل البغي ص87.

(2) النووي: روضة الطالبين 56/10.

(3) ابن عابدين : رد المحتار 4/ 267 .

(4) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 190 .

عدم إسقاط الضمان وهو ما يعني، كما أكد الشافعي رحمه الله، أن "الآية تحتمل المعنيين"[1].

ثانيا : سلوك الصحابة:

يورد الفقهاء عددا من الآثار المنسوبة للصحابة، والتي تؤيد سقوط الضمان عن البغاة ومن هذه الآثار:

1- يروى عن الزهري أنه قال " أدركت الفتنة الأولى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت فيها دماء وأموال فلم يقتص فيها من دم ولا مال ولا فرج أصيب بوجه التأويل"[2] وفي رواية أخرى" كانت الفتنة العظمى بين الناس وفيهم البدريون فأجمعوا على أن لا يقام على رجل ارتكب فرجا حراما بتأويل القرآن ولا يقتل رجل سفك دما حراما بتأويل القرآن ولا يغرم مالا أتلفه بتأويل القرآن"[3].

2- لم يثبت عن الإمام علي رحمه الله أنه آخذ من قاتلهم من البغاة بما أتلفوه من دم أو مال "مع معرفة القاتل والمقتول والتالف والمتلوف"[4] .

3- اقتنع الإمام أبو بكر بمعارضة عمر، رحمهما الله، لمطالبته أهل الردة بدية من قتلوه في حروب الردة حيث قال عمر "لا نأخذ لقتلانا دية لأنهم عملوا لله وأجورهم على الله فسكت أبو بكر سكوت راجع "[5]، وسواء قلنا أن أهل الردة الذين حاربهم أبو بكر كانوا ، كما يرى الشافعي والماوردي وغيرهما ، يشملون أهل البغي أم لا فإن الحجة التي احتج بها عمر لإسقاط الضمان عن أهل الردة تنطبق على أهل البغي لأن المفترض أن من قاتلوا أهل البغي كمن قاتلوا أهل الردة "عملوا لله وأجورهم على الله" .

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 190 .
(2) الشافعي: موسوعة الشافعي: 191/9.
(3) الشيرازي: المهذب 220/2.
(4) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 83
(5) الماوردي : قتال أهل البغي ، ص 82

ثالثا : حجج اجتهادية:

1- إن تضمين البغاة لما أتلفوه "يفضي إلى تنفيرهم عن الرجوع إلى الطاعة فلا يشرع كتضمين أهل الحرب"[1]. ونفور البغاة عن الرجوع إلى الطاعة يقود إلى استشراء البغي وتعرض المسلمين لمزيد من التلف.

2- يذهب فقهاء الحنفية إلى- كما يقول المرغيناني رحمه الله- "إن الأحكام لا بد فيها من الإلزام والالتزام"[2]، أي أن استيفاء الجزاء الدنيوي الملزم (الضمان) لا يجب شرعا إلا حيث يكون هناك إمام قادر على إلزام المخالفين بالحكم و الجزاء والتزام شخصي بالخضوع للحكم والجزاء، سواء باعتناق الإسلام أو الدخول في ذمة الدولة الإسلامية. وينتفي كلا الإلزام والالتزام في حالة البغاة ذوي المنعة والتأويل؛ حيث ينفي التأويل الالتزام لأن الباغي المتأول يعتقد إباحة المخالفة (الإتلاف) التي يرتكبها فهو غير ملتزم بجزائها (الضمان)، وتنفي المنعة الإلزام لأن الباغي الممتنع غير خاضع لسلطة الإمام فلا يمكنه استيفاء الجزاء منه. وبانتفاء الإلزام والالتزام عن البغاة، لما لهم من تأويل ومنعة، ينتفي عنهم الجزاء (الضمان).

وردا على الاعتراض القائم على القول بأن زوال منعة البغاة في ما بعد، سواء بالهزيمة أو الاستسلام، وخضوعهم من ثم لسلطة الإمام يستدعي مؤاخذتهم على ما فعلوه أثناء المنعة، يجيب فقهاء الحنفية بما مفاده أن حكم المخالفة (الإتلاف) يتقرر لحظة وقوعها وحيث أن مخالفات البغاة وقعت غير موجبة للضمان، لكونها وقعت أثناء منعتهم لا ينبغي محاسبتهم عليها أو تضمينهم لها بعد زوال منعتهم.

3- احتج ابن حزم رحمه الله لما ذهب إليه من أن الباغي يسقط عنه ضمان إتلاف الأنفس بينما يجب عليه ضمان إتلاف الأموال بأن الباغي المتأول يتلف عن جهل بالحكم الصحيح "ومن جهل حكم شيء من الشريعة فهو

---

(1) ابن قدامة : المغني 8/ 113.

(2) المرغيناني : الهداية 4/ 414 .

غير مؤاخذ به إلا في ضمان ما أتلف من مال فقط"[1]. وقد استند في قوله أن الجهل عذر للباغي المتأول إلى أن الصحابة الذين هاجروا إلى الحبشة كانوا يظلون يجهلون الأحكام الشرعية لعام أو أعوام وذلك من بعد نزولها في المدينة وحتى وصولها إليهم في الحبشة "وما لزمهم ملامة عند الله ولا عند رسوله صلى الله عليه وسلم ولا عند أحد من الأمة"[2]. واستند ابن حزم في ايجابه على بيت المال ضمان ما أتلفه البغاة من أنفس بالدية إلى ما يروى من أن الرسول صلى الله عليه وسلم ودى من قتله أهل خزاعة متأولين يوم الفتح "عن أبي شريح الكعبي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا القتيل من هذيل وإني عاقله فمن قتل له بعد مقالتي هذه قتيل فأهله بين خيرتين بين أن يأخذوا العقل وبين أن يقتلوا"[3].

(1) ابن حزم : المحلى 11/ 107.

(2) ابن حزم : المحلى 107/11.

(3) ابن حزم : المحلى 11/ 107.

المطلب الثاني

ضوابط سقوط المسئولية القانونية (الضمان)

بقدر ما يتفق جمهور الفقهاء على سقوط ضمان التلف عن البغاة يتفقون أيضا على أن التلف الذي يَسقط عن البغاة ضمانه ليس هو مطلق التلف، وإنما هو التلف الذي تتوافر له ضوابط وشروط معينة. بيد أن الفقهاء لا يتفقون حول هذه الضوابط والشروط ولم يعنوا كثيرا بتحديدها ورصدها بشكل دقيق وشامل. ويفيد التأمل في مجمل ما ورد عن الفقهاء بهذا الخصوص أن هذه الضوابط والشروط ، وما يدور حولها من خلافات، تتعلق إما بظرف الإتلاف أو محل التلف أو حال المتلف.

ظرف الإتلاف

يتطلب سقوط الضمان عن ما يتلفه البغاة على أهل العدل أن يكون هذا التلف قد حدث في ظرف تتوافر له شروط معينة. وقد تباينت أقوال الفقهاء بخصوص هذه الشروط كما يتضح مما يلي:

1- حالة الحرب (القتال): اشترط كثير من الفقهاء لسقوط الضمان عن ما أتلفه البغاة أن يكون التلف قد وقع في حالة أو أثناء الحرب، بين البغاة وأهل العدل. يقول الماوردي رحمه الله عن البغاة "ما أتلفوه على أهل العدل في غير ثائرة حرب من نفس أو مال فهو ضمان عليهم"[1]. ويقول ابن قدامة

(1) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص 61.

"ليس على أهل البغي أيضا ضمان ما أتلفوه حال الحرب من نفس ولا مال"[1] وفي المقابل لم يشترط بعض الفقهاء لسقوط الضمان حالة الحرب، واشترطوا بدلا عنها حالة التحيز، ومن ذلك قول ابن عابدين رحمه الله "ما فعلوه بعد التحيز لا ضمان فيه لما بينا"[2]. ولا نكاد نجد عند بعض ثالث، مثل ابن حزم رحمه الله، اشتراطا صريحا لا لحالة القتال ولا لحالة التحيز لسقوط الضمان عن ما يتلفه البغاة.

2- ضرورة القتال: لا يكفي لسقوط الضمان عند البعض أن يكون التلف قد وقع في حالة الحرب، بل لابد أن يكون هذا التلف مما اقتضته ضرورة القتال أثناء الحرب، وممن اشترط ذلك صراحة النووي رحمه الله "فلو أتلف في القتال ما ليس من ضرورة القتال وجب ضمانه قطعاً كالمتلف قبل القتال"[3]. ويقول ابن جماعة رحمه الله "وما ليس من ضرورة القتال مضمون على الباغي خاصة"[4]. وكما ورد سابقاً يفهم من أقوال البعض اشتراطهم ضرورة القتال لسقوط الضمان حتى عند أهل العدل. ولم أقف على بيان لما هو المقصود تحديداً بضرورة القتال. ولعله لا خلاف في أن أي إتلاف ناتج عن عمل غير حربي مثل السكر أو الاغتصاب لا يعد تلفا تقتضيه ضرورة القتال، ولو تم أثناء الحرب. ومن الواضح أن ذلك يستدعي أن لا يسقط ضمان مثل هذا التلف عن البغاة عند من يشترطون ضرورة القتال.

ولكن لا يكفي ليكون التلف من ضرورة القتال أن يكون تلفا عن عمل حربي كالقتل والجرح والأسر. فمثلا صرح بعض الفقهاء بأنه لا يعد من ضرورة القتال قتل جريح أو أسير أو مدبر البغاة ويقتضي القياس على ذلك أن لا يعد من ضرورة القتال قتل البغاة الجرحى أو أسرى أهل العدل . كذلك

(1) ابن قدامة : المغني 8/ 113.

(2) ابن عابدين : رد المحتار 4/ 267.

(3) الماوردي : روضة الطالبين 10/ 56.

(4) ابن جماعة : تحرير الأحكام ، ص 246.

يتعين أن لا يعد من ضـرورة القتـال قتـل مـن لا يقـاتل كالأطفـال والنسـاء في الحرب أو التمثيل بجثث القتلى سواء من قبل أهل البغي أو أهل العدل.

وإذا تقرر أن حالات التلف السابقة لا تعد تلفا تقتضيه ضرورة القتال فـإن تطبيق شرط ضرورة القتال يستلزم عدم سقوط الضمان عنها، لا عـن البغـاة ولا عن أهل العدل، ولو تمت أثناء الحرب. على أني لم أقف للقائلين بشرط ضـرورة القتال على قول يصرح بأن كل الحالات المذكورة تعد تلفا لا يقتضيـه ضـرورة القتال، ولا على قول يصرح بإيجاب الضمان على من يتسـبب فيـها أو يحدثـها سواء من البغاة أو أهل العدل.

وفي مقابل من يشـترطون ضـرورة القتـال هنـاك مـن لم يصرحـوا بضـرورة القتال، ولا يفهم من أقوالهم أنهم قد يشترطونها ضمنيا. ونعلم مما سـبق أن مـن الفقهاء من يسقطون عن البغاة ضمان التلف حتى في غير حال الحرب أو القتـال الفعلي، ومن الصعب القول بوجود ضرورة قتال في ما يتلفونـه في غـير الحـرب. وقد صرح فقهاء بسقوط الضمان عن البغـاة في بعـض حـالات التلـف الـتي لا علاقة لها بالقتال ناهيك أن تكون من ضرورته مثل استحلال الفرج الحرام، ومن هؤلاء الشافعي رحمه الله "ما أصابوا من دم ومال وفرج على التـأويل ثـم ظـهر عليهم بعد لم يقم عليهم منه شيء"[1] ويقول ابن حزم رحمه الله "لا حد عليـه في وطء فرج جهل تحريمه ما لم يعلم بالتحريم"[2]. وكما ورد سابقاً تشير روايات إلى أن سقوط الضمان عن استحلال الفرج الحرام في قتال البغاة يسـتند إلى مـا يـروى عن الصحابة بهذا الخصوص.

3- التأويل: اشترط أكثر الفقهاء لسقوط الضمان عن البغـاة في مـا يحدثونـه مـن تلف أن يكون هذا التلف قد حـدث في ظـرف تـأويلي، أي يكـون التلـف نفسه أو باعثه- البغي- مؤسسا على تأويل، يقول الشافعي رحمـه الله عـن

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 102.
(2) ابن حزم : المحلى 11/ 107.

البغاة "ما أصابوا على غير وجه التأويل من حد لله أو للناس ثم ظهر عليهم رأيت أن يقام عليهم"[1].

ويبدو من ظاهر أقوال البعض، كابن حزم، أنهم ربما يعتبرون التأويل أحيانا شرطا كافيا لسقوط ضمان التلف عن البغاة بينما يعتبره البعض شرطا ضروريا ولكن ليس كافيا يقول السرخسي رحمه الله "لا يعتبر تأويلهم الباطل في إسقاط الضمان قبل أن يصيروا أهل المنعة"[2] ويقول ابن عابدين رحمه الله "الحاصل أن نفي الضمان منوط بالمنعة مع التأويل"[3].

وفي مقابل من يشترطون التأويل، سواء كشرط كاف أو شرط ضروري، لسقوط الضمان هناك من الفقهاء -كما سبق الذكر- من يسقطون الضمان حتى في غياب التأويل وهوما يبدو غير منسجم مع مقتضى اشتراطه في البغاة، يقول النووي رحمه الله "أما الذين لهم شوكة بلا تأويل ففي ضمان ما أتلفوه في القتال طريقان أحدهما يجب قطعا كعكسه وأصحهما: طرد القولين كالباغي؛ لأن سقوط الضمان عن الباغي لقطع الفتنة واجتماع الكلمة، وهذا موجود هنا"[4].

وصرح بعض الفقهاء بسقوط الضمان عن الباغي غير المتأول إذا لم يكن الإمام عادلا، يقول الدردير رحمه الله عن الباغي والمتأول "عليه الضمان والإثم حيث كان الإمام عدلا إذ الخارج على غير العدل كالمتأول"[5].

محل التلف :

المعني بمحل التلف هو مَن أو ما أصابه التلف. ومعلوم أنه باختلاف محل التلف تختلف طبيعة الضمان (الجزاء) الذي يستلزمه التلف، كما يختلف صاحب الحق في الضمان. ووفقا للتقسيم الفقهي الثنائي السائد للحقوق، يمكن القول أن محل التلف قد يكون إما حقا لله، مثل حد الزنا وحد السكر وإما حقا للبشر مثل

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 9/ 202 .
(2) السرخسي : المبسوط 9/ 128.
(3) ابن عابدين : رد المحتار 4/ 267.
(4) النووي : روضة الطالبين 10/ 75.
(5) الدردير : الشرح الصغير 4/ 429.

القصاص. ولا خلاف بين القائلين بسقوط الضمان عن البغاة على مشروعية سقوطه في ما يعتبر حقا للبشر إلا أنه بينما أطلق أكثر الفقهاء القول بسقوط الضمان عن التلف الذي محله حقوق البشر، عموما، ذهب البعض القليل منهم إلى تقييد سقوط الضمان عن حقوق البشر بجانب معين من هذه الحقوق هي الحقوق المتعلقة بالأشخاص دون المتعلقة منها بممتلكاتهم أو أموالهم، أي أنهم يسقطون عن المتلف الضمان عن التلف الذي يصيب الأشخاص (الأنفس) مباشرة، كالقتل والجرح ولا يسقطونه عن التلف الذي يصيب الأموال كالاستهلاك أو التدمير، يقول ابن حزم رحمه الله عن حكم التلف الذي يحدثه الباغي "ففي الدم دية على بيت المال لا على الباغي ولا على عاقلته ويضمن المال كل من أتلفه"[1] وواضح أن ابن حزم رحمه الله وإن كان يسقط ضمان الأنفس عن الباغي إلا أنه يلزم بيت المال بتحمل غرامة ما أتلفه الباغي من أنفس.

أما في ما يتعلق بالضمان في حقوق الله فلم أقف في ما تيسر لي من مراجع فقهية على قول جامع صريح في حكم سقوطه عن البغاة. بيد أنه يبدو أن مقتضى النظرية الحنفية في سريان الشرع أو القانون الإسلامي هو سقوط الضمان عن البغاة في حقوق الله أيضا لانعدام ولاية الإمام عليهم لامتناعهم . وقد صرح بعض الفقهاء بسقوط ضمان حد الاعتداء على الفرج الحرام عن البغاة، ، يقول -مثلاً- الدسوقي رحمه الله عن الباغي "لا يضمن أيضا مهر فرج استولى عليه حال خروجه ولحق به الولد ولا حد عليه لأنه متأول"[2]، وسبق أن أوردنا أقوالاً للشافعي ابن حزم تسقط الضمان عند الاعتداء على الفرج الحرام. والأرجح أن القياس على سقوط ضمان حد الفرج الحرام عن البغاة يقتضي أن يسقط عنهم الضمان في حدود الله الأخرى أيضا كحد السكر وحد السرقة.

وإذا كانت أقوال بعض الفقهاء ترجح أو تقتضي ترجيح سقوط الضمان عن البغاة في حقوق الله أيضا، فإنه يفهم من أقوال البعض الآخر من الفقهاء أن

---

(1) ابن حزم : المحلى 11/ 107.

(2) الدسوقي: حاشية الدسوقي 4/ 300.

سقوط الضمان عن البغاة يقتصر، على حقوق البشر، ولا يشتمل حقوق الله. ولعل المفترض أن يدرج ضمن هذا البعض كل الفقهاء الذين يشترطون لسقوط الضمان عن البغاة أن يكون التلف مما تقتضيه ضرورة القتال إذ، كما سبقت الإشارة، من الصعب التسليم بأن اعتداء البغاة على حدود الله أثناء الحرب يعد من ضرورة القتال. وربما لأنه ممن يشترطون ضرورة القتال نجد النووي رحمه الله ينفي سقوط الضمان عن الوطء الحرام من قبل البغاة "لو استولى باغ على أمة أو مستولدة لأهل العدل فوطئها ألزمه الحد"[1].

حال المتلف (التالف):

يؤكد الفقهاء أن سقوط الضمان عن الباغي المتلف مرهون باستيفاء الباغي لشروط البغاة والتي منها المنعة والإسلام ونصب إمام ... الخ، وسبق لنا استعراض هذه الشروط وبيان أوجه اختلاف الفقهاء حولها. ومن الطبيعي أن ينعكس ذلك الاختلاف على حكم سقوط الضمان عن البغاة إذا لم تتوافر لهم بعض تلك الشروط. وهو ما يعني أن شروط البغي، عموما، تعد من شروط سقوط ضمان التلف عن البغاة. بيد أن من المعلوم أن بعض الفقهاء قد صرحوا أو أشاروا إلى أن حكم البغاة، بما فيه حكم سقوط الضمان، يسري أيضا على الخارجين على الإمام ممن لم يستوفوا بعض شروط البغي أولا يعدون من البغاة. وقد تقدمت أقوال من هذا القبيل. ومما يمكن ملاحظته هنا أن أقوال بعض الفقهاء بهذا الصدد تبدو مفتقرة للانسجام. وعلى سبيل المثال فإن ابن جماعة رحمه الله والذي يقول "وأما الخارجون عن طاعة الإمام بتأويل من غير شوكة لهم أو بشوكة بلا تأويل بل عنادا فلهم حكم البغاة"[2]، يقول أيضا -في نفس الكتاب وفي موضع غير بعيد من القول السابق- "والذين يخالفون الإمام بالخروج عليه... ينقسمون إلى أهل البغي وإلى غيرهم... وأحكام القسمين مختلفة"[3].

---

(1) النووي: روضة الطالبين 10/ 56.

(2) ابن جماعة: تحرير الأحكام ص240

(3) ابن جماعة: تحرير الأحكام ص 239.

كان ما تقدم عرضا لمواقف الفقهاء من المسئولية الشرعية لأطراف البغي. وإذا تأملنا في ما تضمنه هذا العرض من أدلة وحجج، في ضوء ما ورد في الفصول السابقة من مناقشات تناولت بعض أهم تلك الأدلة، ومدى حجية بعض أنواع الاستدلال، يتضح أن ما استدل أو احتج به الفقهاء لإثبات وجوب الضمان أو سقوطه عن البغاة لا يكفي للقطع لا بوجوب الضمان (المسئولية) على البغاة ولا بسقوطه عنهم تلقائيا شرعا.

ومما يمكن طرحه هنا بهذا الخصوص، كفكرة أولية تحتاج إلى مزيد من الدراسة والتمحيص، أن من نقاط الاتفاق التي يمكن البدء منها للنظر في مسألة ضمان البغاة للتلف أن الأصل شرعا، وكذا قانونا وعرفا- هو المسئولية عن التلف وضمانه؛ أي مشروعية المطالبة بالعقاب/ التعويض على الضرر أو الاعتداء. ويستلزم هذا الأصل، والذي تتضافر عدة أدلة شرعية على تأكيده أنه متى ما حدث إتلاف لزم المتلف الضمان المقابل، وذلك في ما عدا الحالات التي استثناها الشرع من لزوم أو وجوب الضمان على المتلف. ووفقا للفقهاء فإن قائمة الموانع الشرعية التي تمنع ثبوت الضمان أصلا تشمل:-

i- عوارض ارتفاع المسئولية الشرعية مثل الجنون والاضطرار والجهل المعذر و... الخ

ii- الإذن بالإتلاف من الشارع وذلك كما في حالة الدفاع الشخصي المشروع (دفع الصائل) أو الدفاع الشرعي العام (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد) و.. الخ.

أما إذا انتفى وجود أي مانع شرعي و، بالتالي، ثبت الضمان فإنه لا تبرأ منه ذمة المتلف إلا باحدى طرق ثلاث هي:

1- إيفاء المتلف الضمان أو استيفاؤه منه:

تبرأ ذمة المتلف من الضمان إذا ما وفى به، أو استوفته منه الجهة أو السلطة الشرعية ولو قسرا. وكما سيرد لاحقا يختلف الفقهاء في ما إذا كان استيفاء الضمان من قبل جهة غير، السلطة الشرعية يعد مبرئا لذمة المتلف أم لا.

2- السقوط (التلقائي) للضمان لعوامل شرعية:

وتشمل القائمة الفقهية لسقوط الضمان تلقائياً شرعا عوامل عدة منها الإسلام والتوبة والموت أو فوات محل القصاص والتقادم.. الخ.

3- الإسقاط (الاختياري) للضمان من قبل صاحب الحق ويكون ذلك شرعاً باحدى سبل ثلاثة هي:

i- الامتناع عن الدعوى والمطالبة

ii- الصلح

iii- العفو

ومعلوم أن الطريقتين الأخيرتين محل خلاف فقهي مقدر من حيث الثبوت الشرعي، وبيان التفاصيل والمدلولات، وتقدير نطاق السريان وتحديد الشروط والآثار الجنائية والمدنية. ويسري الخلاف أيضا على تحديد الموانع الشرعية لثبوت الضمان.

وإذا ما نظرنا لمسألة الضمان في حالة البغي في ضوء ما تمهد يمكن القول أنه:

1- من الواضح أن التلف الذي يحدثه المبغي عليه أو الطرف المصلح أثناء قتالهم البغاة تنطبق أو تسري عليه احدى الموانع الشرعية لثبوت الضمان على التلف، وهو وجود الإذن بالإتلاف من الشارع. فقد أمر الشارع بقتال البغاة بموجب قوله (وقاتلوا التي تبغي) والأمر بالقتال يتضمن الإذن بما

يستلزمه من إتلاف. على أنه طالما من المعلوم أن لهذا القتال المأمور به قواعد أو كيفية معينة حددها الشرع يتعين تقييد التلف المأذون به ضمنيا هنا بالتلف الذي يطرأ أو يحدث في إطار التزام المبغي عليه والطرف المصلح بتلك القواعد.

2- يتعذر القطع بأن التلف الذي يحدثه البغاة في قتالهم للمبغي عليه أو الطرف المصلح ينطبق أو يسري عليه حتما أي من موانع ثبوت الضمان أو عوامل سقوطه تلقائيا. بيد أنه يبقى واردا احتمال أن يسري أحيانا على ما يحدثه البغاة من تلف بعض موانع الثبوت أو عوامل السقوط التلقائي، مثل احتمال سقوط الضمان عن البغاة بمثل التوبة التي تسقط الضمان عن المحاربين (قطاع الطرق). ويحتاج حسم مثل هذه الاحتمالات، نفيا أو إثباتا، للدراسة المتعمقة لكل احتمال على حدة.

3- لا خلاف شرعا- ولا عقلا- في مشروعية الإسقاط الاختياري لأي ضمان على أي تلف من قبل من له أو لهم الحق في الضمان؛ أي الجهة أو الجهات التي لها سلطة تقرير أو المطالبة بالعقاب أو التعويض على التلف المعني. وشرعا تتمثل هذه الجهات في:

i - الخالق سبحانه وتعالى، لما في التلف من إتلاف لمخلوقاته (ممتلكاته) واعتداء على مقررات سلطته التشريعية وما حده من حدود. وفي غير الشرع تتحدد هذه الجهة عادة بالسلطة العامة التي تحكم وتسن القوانين.

ii- المجني عليه أي من وقع التلف عليه أو على ممتلكاته. ويمثل المجني عليه، في حالة التلف الصادر عن البغاة الطرف المبغي عليه، والطرف المصلح وغيرهما من المتضررين، سواء من الأشخاص الطبيعيين كعامة المواطنين أو الأشخاص الاعتباريين كالجماعة أو السلطة العامة.

ويصدر الإسقاط الاختياري للضمان عن الجهتين المذكورتين باحدى السبل الثلاث المذكورة آنفا؛ أي الامتناع عن المطالبة أو العفو أو الصلح... ويقضي ما أوحى الله إلينا من شرعه بأن الخالق سبحانه وتعالى قد جعل الإسقاط

الاختياري للضمان عن التلف من حق المجني عليه، إلا في ما استثناه الخالق من أمور. ويعني ذلك أن ما كان في التلف الذي أحدثه البغاة قابلا شرعا للإسقاط الاختياري من قبل المجني عليه يجوز إسقاط ضمانه ببعض أو كل السبل الثلاثة المذكورة آنفا، وما كان من هذا التلف غير قابل شرعا للإسقاط الاختياري لضمانه من قبل المجني عليه لا يسقط ضمانه.

وبالنظر في التلف المتوقع من البغاة، من حيث قابليته للإسقاط الاختياري للضمان، نجد أن هذا التلف يكاد ينحصر في:

i- الاعتداء على الأشخاص أو ممتلكاتهم بالقتل أو الجرح أو الكسر أو ما شابه ذلك من الإتلاف الذي له حكم القصاص أو الدية أو التعويض فقط. والأرجح فقها هو جواز إسقاط المجني عليه ضمان مثل هذا التلف بأي من السبل الثلاث المذكورة.

ii- الاعتداء على الفرج الحرام والسكر وغيرهما مما يعرف فقهيا بالحدود. والسائد فقهيا هو أن هذا النوع من التلف استثناه الخالق أو الشرع من قبول الإسقاط الاختياري لما يلزمه من ضمان وبالتالي ليس في وسع المجني عليه إسقاطه اختيارا. على أن مما تجدر ملاحظته هنا -أولا- أن في هذا النوع من التلف الحدي ما قد يتسنى- وربما يجوز له- للمجني عليه إسقاط الضمان عن المتلف (الجاني) بالامتناع عن الدعوى أو البلاغ كما في حالة السرقة الحدية و-ثانيا- أن مثل هذا النوع من التلف قد يتحول إلى النوع التالي (رقم iii) من التلف؛ أي يتحول مما له حكم الضمان (العقاب) الحدي إلى ما له حكم الضمان التعزيري وذلك إذا ما اصطحبته ظروف أو عوامل معينة مما يعتبر شبهة تدرأ الحد كالجهل المعزر، وإذا ما تحول التلف من تلف حدي إلى تلف تعزيري تحول ضمانه من ضمان حدي إلى ضمان تعزيري يسري عليه ما يسري على الضمان التعزيري من قبول أو عدم قبول الإسقاط الاختياري.

iii- التمرد ورفع السلاح والافتئات على سلطات الحاكم، وما شابه ذلك مما له شرعا حكم العقاب التعزيري، وقد اختلف الفقهاء في حكم جواز إسقاط العقاب التعزيري، ولعل الأرجح هو جواز الإسقاط.

ومعلوم أن العقاب التعزيري قد يكون مصحوباً بالتعويض ويختلف الفقهاء في حكم الجمع بين العقاب الحدي والتعزيري أو التعويض.

4- نخلص مما سبق أن الأرجح في مسألة الضمان للتلف الذي يحدث أثناء قتال البغاة هو:

i- عدم ثبوت الضمان على الطرف المبغي عليه أو الطرف المصلح فيما يحدثونه من تلف في إطار الالتزام بقواعد قتال البغاة، وثبوته عليهم في ما أحدثوه بالمخالفة المتعمدة لقواعد القتال كالبدء غير المشروع للقتال، أو قتل من فاءوا من البغاة أو ارتكاب التلف الحدي مثل الاعتداء على الفرج الحرام.

ii- ثبوت الضمان على البغاة فيما يحدثونه من تلف أثناء القتال، مع رجحان قابلية هذا الضمان، ربما باستثناء ضمان التلف الحدي، للإسقاط الاختياري من قبل المجني عليهم، عفوا أو صلحا أو امتناعا عن المطالبة.

5- مقارنة بما استعرضناه سابقا من الرأيين الفقهيين واللذين يجمعان على سقوط الضمان مطلقاً تقريباً عن المبغي عليه، ويختلفان فيما يتعلق بالضمان على البغاة، بين ما اختاره الجمهور من القول بسقوطه تلقائيا وبما يعني نفي جواز مطالبة البغاة بالضمان، وما اختاره غير الجمهور من القول بوجوبه لزوما، وبما يوحي بنفي جواز إسقاطه عن البغاة، يبدو ما انتهينا إليه آنفا (في 4) من رأي يقضي بالسقوط والوجوب المشروطين للضمان عن/ على المبغي عليه و يستبعد كلا الوجوب اللازم والسقوط التلقائي، للضمان على/ عن البغاة ويجيز الإسقاط الاختياري يبدو الأقرب لمقاصد الشرع العامة وثوابته التكليفية عموما، والجزائية خصوصا و،من ثم، الأصلح لمعالجة مشكلة البغي واقعيا. ومن مظاهر ذلك ما ينطوي عليه هذا الرأي من مرونة تشريعية عالية تتيح:

i- إمكان توظيف الضمان على البغاة، إبقاء وإسقاطا، على النحو الذي يرجى أنه أكثر تحقيقا للمصلحة في كل حالة بغي على حدة، ولكل فئة من البغاة على حدة كأن يُسقَط الضمان مثلا عن القاعدة أو المغرر بهم منهم ويستبقي على أئمة أو قادة البغي.

ii- تيسير مراعاة اختلاف أحكام الضمان شرعا باختلاف نوع التلف، كعدم سقوطه أو إسقاطه عن التلف الحدي وجواز إسقاطه عن التلف غير الحدي.

iii - إحقاق الحق والعدل من خلال مراعاة حق المجني عليهم في تقرير أو اختيار إبقاء أو إسقاط الضمان عفوا أو صلحا وتوسيع المساءلة الشرعية لتشمل كل الأطراف بما فيهم الإمام.

iv- تفادي ما يعاب على قول الجمهور بسقوط الضمان عن البغاة من أنه يشجع البغاة على بدء القتال، واستخدام القوة المسلحة ويخل بالعدالة، وما يعاب على قول غير الجمهور بلزوم الضمان على البغاة من أنه ينفر البغاة من وقف القتال، ويعوق فرص الحل أو الإنهاء السلمي للنزاع المسلح والوصول إلى صلح معهم.

v- السماح بالعمل على الحد من الفجور وعنف الاقتتال بين المؤمنين، من خلال إرساء وترسيخ مبدأ المساءلة لكل الأطراف عن خرق قواعد القتال، كالإفراط في استخدام العنف أو القوة أو استخدام الأسلحة المحظورة أو تقصد المدنيين بالأعمال الحربية أو-عموما- ارتكاب ما يمكن اعتباره شرعا من جرائم الحرب أو جرائم ضد الإنسانية.

الباب الخامس

دار البغي

يتكرر ذكر دار البغاة أو البغي في ثنايا المعالجات الفقهية لموضوع البغي، كذلك لا تخلو المباحث ذات الصلة بالدور في المراجع الفقهية من حديث عن دار البغي. ومع ما يعنيه ذلك من أن استخدام مفهوم دار البغي أمر معهود في الخطاب الفقهي إلا أني لم أقف على تعريف محدد لهذا المفهوم في ما تيسر من المراجع الفقهية.

وقد لا يجد طالب الفقه صعوبة في إدراك أن مفهوم دار البغي يتعلق بالبلد الذي يتغلب عليه البغاة، بيد أنه من غير اليسير تعريف دار البغي تعريفا جامعا مانعا يميزها عما سواها من الدور. ولا تعود الصعوبة فقط إلى صعوبة التعريف، عموما، وإنما أيضا لعدم كفاية ما تبلور حتى الآن -في ما نعلم- من معرفة فقهية رصينة حول دار البغي خاصة وما سواها من الدور عموما.

وفي ضوء ما تمهد من هذه الدراسة يمكن القول أن مفهوم دار البغي يتمحور حول الإقليم أو البلد الخاضع لحكم باغ (أو بغاة) يبسط عليه سلطته دون ثبوت إمامته أو ولايته عليه شرعا. من الواضح أن هذا المفهوم- إن صح- يستدعي أن لا تعتبر الدار دار بغي ما لم تستوف عنصرين أساسيين هما:

I. يتعين لاعتبار دار ما دار بغي أن يكون البغاة قد بسطوا عليها سلطتهم وحكمهم. أما مجرد وجود أو سكن البغاة في دار ما، سواء لوحدهم أو مع

غيرهم، لا يجعل من هذه الدار، وإن كبرت واتسعت، دار بغـي طالما بقيت تحت حكم غيرهم. وينبني على ذلك أنه إذا انفرد البغاة بسكن بلد ظل أو آل الحكم فيه، سواء باختيار البغاة أو رغما عنهم، إلى غيرهم كـأهل العـدل (الإمام) أو الكفار لا يعد هذا البلد دار بغي، ولا تنطبق عليه أحكامها، بل يعد -وفقاً للتقسيم الفقهي السائد للـدور- إمـا دار إسـلام (دار عـدل) إن كان الحكم فيه لأهـل العـدل، أو دار كفـر أو حـرب إن كـان الحكـم فيـه للكفار. وفي إشارة إلى بعض ذلك يقـول المـاوردي رحمـه الله أن البغـاة إذا انفردوا "بدار لكثرتهم وقوتـهم غـير أنـهم لم يتظـاهروا بخلـع للطاعـة ولا امتنعوا من أداء الحقوق فهؤلاء يجب الكف عنهم"[1]، وأضاف في موضع آخر "وكانت دارهم دار عدل وإن كانوا على رأي أهل البغي اعتبارا بنفوذ الأمر عليهم"[2].

II. يتعين لاعتبار الدار التي بسط عليها البغاة حكمهم دار بغـي أن لا يكـون حكمهم هذا قد اكتسب المشروعية؛ أي أن لا تكون قد ثبتـت (مشـروعية) إمامتهم أو ولايتهم على تلك الدار. ويعني ذلك أنه قد يؤول الحكم للبغاة في دار ما دون أن تعتبر هذه الدار دار بغي؛ نظرا لثبوت (مشروعية) إمامتهم أو ولايتهم عليها. و من منظور التراث الفقهي، يستند القول بإمكان ثبـوت إمامة أو ولاية البغاة إلى أن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن المتغلّب قـد يتحول إلى إمام أو أمير حق (عـدل) تجـب طاعتـه، يتضمـن إمكـان الإقـرار بثبوت (مشروعية) إمامة البغاة. ومن الواضـح أن تحـول البـاغي إلى إمـام أو أمير حق (عدل) يستلزم تحول الدار التي يحكمها أيضا من دار بغي إلى دار عدل أي دار إسـلام. وفي موضـع سـابق انتـهت هـذه الدراسـة إلى ترجيـح مشروعية الصلح مع البغاة على أساس ولايتهم السلطة أو الحكم. ولا يخفى أنه لا يستقيم اعتبار الدار التي يتولى فيها البغـاة السـلطة صلحـا دار بغـي بعد الإقرار صلحا بمشروعية ولايتهم للسلطة فيها.

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ص107.

(2) الماوردي : قتال أهل البغي ص135.

وإذا ما ثبت أن دارا ما تعد دار بغي فـإن ذلـك يشير عـدة مسـائل نتنـاول بعضها في ما يلي في فصلين متتاليين هما:

المبحث الأول: الإقامة والمسؤولية القانونية في دار البغي.

المبحث الثاني : العلاقة بين دار العدل ودار البغي.

المبحث الأول

الإقامة والمسؤولية القانونية في دار البغي

المطلب الأول

الإقامة في دار البغي

ترتبط أحكام الإقامة، وكذا أحكام المسؤولية القانونية في دار البغي، والعلاقة بين دار البغي ودار العدل- كما سيتضح لاحقاً- بحكم أساسي هو الحكم العام لدار البغي أو، بعبارة أخرى، التكييف الشرعي لدار البغي. وما يفيده تتبع أقوال الفقهاء بهذا الصدد هو أنه ليس هناك إجماع بين الفقهاء على التكييف الشرعي العام لدار البغي. فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن حكمها هو نفس حكم دار الإسلام، ويعبر عن هذا الموقف قول النووي رحمه الله "حكم دار البغي حكم دار الإسلام"[1]. وفي المقابل اعتبرت قلة من الفقهاء وخاصة من الزيدية والمعتزلة، دار البغي دار فسق، ومن هؤلاء النجري رحمه الله والذي يقول "إنما تكون الدار دار فسق إذا كان ذلك الفسق الظاهر فيها من غير نكير هو من

(1) النووي : روضة الطالبين 63/10 .

جهة الاعتقاد كدار الخوارج والبغاة على الأئمة"[1]. وذهب عبدالله بن حمزة رحمه الله إلى "أن أهل دار الفسق إذا كان لهم فئة يرجعون إليها وشوكة يدافعون بها مثل حكم دار الحرب إلا السبي"[2]. وبين هؤلاء وأولئك ذهب فقهاء، وخاصة الحنفية إلى المماثلة بين دار البغي ودار الكفر أو الحرب في بعض الأحكام حيث يقول، مثلا، الكاساني رحمه الله "عسكر أهل البغي في انقطاع الولاية ودار الحرب سواء"[3].

وفي اتساق مع موقفهم من الحكم العام لدار البغي لم أقف لجمهور الفقهاء على قول يحرم الإقامة في دار البغي، أو يوجب الهجرة عنها فقط لأنها دار بغي. على أن من المعلوم أن جمهور الفقهاء يجيزون الهجرة أو الاعتزال في حالة العجز عن إنكار ما تفشى واستغلب من المنكر في منطقة ما، حتى ولو كانت هذه المنطقة في دار الإسلام. وصرح بعض الفقهاء بأن الإقامة قد تكون مندوبة حتى في دار الكفر إن كان في ذلك مصلحة للإسلام.

وذهب فقهاء ممن يعتبرون دار البغي دار فسق إلى القول بوجوب الهجرة عن دار البغي. يقول النجري رحمه الله "وكذا تجب الهجرة عن بعض ديار الفسق وهي (ديار البغاة والخوارج) المباينين لأئمة الهدى ولأهل الحق. قال بهذا بعض المعتزلة منهم الشيخ أبو علي"[4]. وقد أطلق بعضهم وجوب الهجرة عن دار البغي بينما ربطه بعضهم بصدور أمر من الإمام بالهجرة عنها أو بحدوث الإجبار على المعصية فيها.

ويحتج القائلون بوجوب الهجرة عن دار البغي والفسق بـ:

(1) النجري، عبد الله : شرح كتاب القلائد في تصحيح العقائد للإمام ابن المرتضى، قام بتحقيق الفصل الخاص بالدار والهجرة من هذا الشرح الأستاذ رضوان السيد ونشره في مجلة الاجتهاد (دار الاجتهاد، بيروت) العدد (12) صيف 1991ص236 .

(2) أبي النجم ، عبد الله : كتاب الحسبة والدور وما يختص بالإمام وغيره من الأمور ، مخطوطة ، (نقلا عن الأستاذ رضوان السيد: الدار والهجرة في مجلة الاجتهاد العدد 12 صيف 1991 ص226).

(3) الكاساني : بدائع الصنائع 141/7.

(4) النجري : شرح القلائد ، في مجلة الاجتهاد ، العدد 12 ، ص238 .

1) قوله صلى الله عليه وسلم (لا يحل لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل)، وبما أن البغي عصيان لله وفسق يلزم عدم الإقامة في دار البغي.

2) قوله تعالى (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا) يقول النجري "فهذه الآية دلت على وجوب الهجرة ولم تفصل بين دار الكفر ودار الفسق. وقيل بل هذه الآية خاصة لمن حمل على معصية سواء كان في دار الفسق أو دار الكفر وغيرهما لقرينة الاستضعاف"[1].

ولا تقوى هذه الحجج عند الجمهور لإيجاب الهجرة عن دار البغي، حيث أنهم لا يرون أصلا وجود دار تسمى دار فسق تختلف أحكامها عن أحكام دار الإسلام. وقد انتهى الجلال رحمه الله في مناقشته لوجود دار فسق إلى "الحق إن دار الفسق دار إسلام"[2]. ومن الواضح أنه إذا تقرر أن دار الفسق دار إسلام لا يستقيم إيجاب الهجرة عن دار البغي بحجة أنها دار فسق. وينفي الجمهور أن يكون في النصوص التي يحتج بها القائلون بوجوب الهجرة ما يدل على وجوب الهجرة عن دار الإسلام إذا ما ظهر فيها فسق أو منكر. وصرح بعضهم أنه إذا لم يتمكن الشخص من إنكار أو إزالة المنكر في دار الإسلام يجوز له أن يعتزل في بيته وقد يكفيه الانتقال عن مجلس المنكر.

ويلاحظ بهذا الخصوص أنه لم يرد- مبلغ علمي- عن الإمام علي أو غيره من الصحابة رحمهم الله إيجابهم الهجرة على من أقاموا من المسلمين في الإقليم الذي كان يخضع لحكم من بغوا عليهم وقاتلهم.

ومما يتعلق بأحكام الإقامة في دار البغي حكم طاعة السلطة الحاكمة في دار البغي، وحكم تولي الوظائف العامة فيها. ويبدو أن الفقهاء لم يعنوا كثيرا بتفصيل القول في حكم طاعة المقيمين (من أهل العدل) في دار البغي لحكامها،

(1) النجري : شرح القلائد ، مجلة الاجتهاد ، العدد12 ، 1991 ص239 .
(2) الجلال : ضوء النهار 2582/4 .

وربما كان من أسباب ذلك أنهم ربما قدروا أن الأصل في العلاقة بين الحكام والمقيمين في دار البغي، في ما يتعلق بالطاعة، أنها علاقة اضطرارية أو جبرية تحكمها السلطة الفعلية للبغاة ولا تتيح للمقيمين فرصة للاختيار بين الطاعة وعدم الطاعة.

وعموما لم أقف لجمهور الفقهاء على قول يصرح سواء بمشروعية أو حرمة طاعة المقيمين في دار البغي للسلطة القائمة فيها. وإذا كان مما يجافي الحقيقة والموضوعية أن ينسب لجمهور الفقهاء القول بحرمة طاعة المقيمين في دار البغي لسلطة أو حكومة البغاة، دون أن يكون قد ورد عنهم ما يفيد ذلك، فإن- في المقابل- من غير المرجح أن يصح القول بأن جمهور الفقهاء يوجبون على المقيمين في دار البغي طاعة السلطة القائمة فيها. فالقول بوجوب طاعة سلطة أو إمام البغاة على المقيمين في دار البغي يستلزم القول بسقوط وجوب طاعة الإمام الشرعي، إمام دار العدل، عنهم لاستحالة الجمع عمليا بين وجوب طاعة إمامين متنازعين. ولا يؤثر عن جمهور الفقهاء أية إشارة إلى أنهم يسقطون عن المقيمين في دار البغي وجوب طاعة إمام دار أو أهل العدل. والأقرب إلى مضمون مجمل أقوال جمهور الفقهاء هو أن طاعة إمام دار العدل تبقى واجبة على سكان دار البغي.

ولعله يصح القول بأن إباحة جمهور الفقهاء للإقامة في دار البغي ترجح أنهم يبيحون أيضا، ولو على سبيل الرخصة، طاعة السلطة القائمة في دار البغي لمن يقيمون فيها. ومما يدعم مثل هذا الاستنتاج أن جمهور الفقهاء يبيحون- كما سيرد لاحقا- تسليم المقيمين في دار البغي الواجبات المالية كالزكاة للسلطة القائمة فيها.

وقد يتوهم البعض استحالة الجمع بين الطاعة الجائزة للسلطة القائمة في دار البغي و -في نفس الوقت- الطاعة الواجبة لإمام دار العدل، إلا أن هذا التوهم قد لا يكون له أساس واقعي إذا ما وضعنا في الاعتبار أن وجوب طاعة إمام دار العدل مشروط بالقدرة على الطاعة حتى للمقيمين في دار العدل ناهيك عن

المقيمين في دار البغي. فما يلزم المقيمين في دار البغي هو الالتزام بطاعة إمام دار العدل في ما قدروا عليه، ولا حرج عليهم في ما حال بينهم وبين طاعته فيه البغاة. ويوضح ذلك ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أنه لو وجبت على المقيمين في دار البغي للإمام أي إمام دار العدل -واجبات مالية كالزكاة وحال بينهم وبين دفعها للإمام البغاة، ولكنهم لم يأخذوها منهم، يجب عليهم قضاؤها أو دفعها للإمام متى استعاد دار البغي لسلطته وطالبهم بها.

أما في ما يتعلق بتولي الوظائف أو الولايات العامة في دار البغي، فقد أجاز جمهور الفقهاء للمقيمين فيها من أهل العدل تولي مناصب القضاء في دار البغي، وأكدوا على نفاذ أحكامهم القضائية. يقول الكاساني رحمه الله "وإن ولوا رجلا من أهل العدل فقضى في ما بينهم بقضايا ثم رفعت قضاؤه إلى قاضي أهل العدل نفذها لأن التولية إياه قد صحت ولأنه يقدر على تنفيذ القضايا بمنعتهم وقوتهم فصحت التولية"[1]، ويقول الجصاص رحمه الله "إن الذي يحتاج إليه في صحة نفاذ القضاء هو أن يكون القاضي عدلا في نفسه ويمكن تنفيذ قضائه وحمل الناس عليه بيد قوية سواء كان المولّى عدلا أو باغيا"[2]، ويقول الشافعي رحمه الله "ولو استقضى إمام أهل البغي رجلا كان عليه أن يقوم بما يقوم به القاضي من أخذ الحق لبعض الناس من بعض في الحدود وغيرها إذا جعل ذلك إليه"[3].

وفي اتساق مع منع الإقامة في دار البغي ذهب بعض الفقهاء إلى منع تولي منصب القضاء بتقليد من البغاة. يقول مظفر رحمه الله "وعند القسم و ن وم و ع و ط[4] وأبي علي وابن هاشم لا تصح التولية من الظلمة ولا يجوز"[5].

---

(1) الكاساني : بدائع الصنائع 142/2.
(2) الجصاص : أحكام القرآن 403/3 .
(3) الشافعي : موسوعة الشافعي 210/9.
(4) ن: الناصر الحسن الأطروشي
م: المؤيد بالله
ع: أبو العباس
ط: الإمام علي بن الحسين بن محمد (أبو طالب)
(5) مظفر : البيان الشافي 413/4.

ويبني على ذلك بعضهم لزوم نقض أحكام القاضي الذي تولى القضاء بتقليد من البغاة "لو حكم حاكم متولي من جهة الظلمة فقال أبو علي إنه لا حكم له بل ينقض وإن أقام حدا أعيد إلا في قطع السارق"[1].

كذلك يرى ابن حزم رحمه الله عدم صحة ولاية القضاء أو غيرها من الولايات بتقليد من البغاة "لا يصح أن يكون حاكما إلا من ولاه الإمام الحكم ولا أن يكون آخذا للحدود إلا من ولاه الإمام ذلك ولا أن يكون مصدقا إلا من ولاه الإمام أخذها فإذا ذلك كذلك فكل من أقام حدا أو أخذ صدقة أو قضى قضية وليس ممن جعل الله له ذلك بتقديم الإمام فلم يحكم بما أمره الله... فإن هو ظلم فالظلم لا حكم له إلا رده ونقضه"[2].

واحتج القائلون بعدم جواز تولي منصب القضاء بتقليد من البغاة بـ:

1- من شروط صحة تولي منصب القضاء أن تتم ولايته بتقليد من الإمام الحق. ولا يعد تقليد القضاء من قبل البغاة تقليدا من الإمام الحق. ويستند اشتراط التقليد من الإمام الحق لصحة ولاية القضاء إلى ما كان معمولا به في زمن النبوة والخلافة، إذ لم يثبت أن تولى أحد منصب القضاء في عهد الرسول أو الخلفاء الراشدين إلا بتولية من الإمام. ويرى ابن حزم رحمه الله أن اختصاص الإمام بالتصرف في الولاية العامة كأخذ الصدقة وجباية الزكاة ثابت بالإجماع، وتجريده من هذه الاختصاصات يرقى إلى القول بـ"ان لا حاجة بالناس إلى إمام وهذا خلاف الإجماع والنص"[3]. كذلك يمكن القول أنه إن ثبت ما يقال بأن استيفاء الحدود هو من اختصاص الإمام بموجب نصوص شرعية، سنعرض لها لاحقا، يبدو واضحا افتقار صحة ممارسة القضاء لتقليد الإمام لأن ممارسته بدون تقليد أو إذن منه سيعني استيفاء الحدود دون إذن أو تفويض من صاحب الاختصاص.

---

(1) مظفر : البيان الشافي 413/4.
(2) ابن حزم : المحلى 111/11.
(3) ابن حزم : المحلى 111/11.

2- تولي أهل العدل منصب القضاء بتقليد من البغاة يمثل سندا أو دعما معنويا لسلطة البغاة في دار البغي في مواجهة سلطة الإمام، أي إمام أهل العدل؛ لأنه يوهم عامة المسلمين بأن البغاة على حق أو، على الأقل، لا بأس من دعمهم. وقد أورد مظفر رحمه الله "قال أبو علي وأبو هاشم أن التولي من جهتهم يوجب الفسق لأنه يوهم أنهم محقون ومثله في الكافي وقيل أنه خطأ لا يقطع بكبره قال الإمام هـ[1] وهو الأولى"[2].

وصحيح أنه يلزم حصر سلطة تعيين أو تقليد القضاء في كيان أو مجتمع معين على جهة معينة، تنظيما للقضاء، وتعظيما لكفاءته ومنعا لسوء استغلاله. وهو إجراء يوجبه في المجتمع الإسلامي وجوب العدل وكل ما يتعين وسيلة له وحرمه الظلم وكل ما يؤدي إليه حتما.ومع ذلك لا يبدو أنه يلزم شرعا تخصيص أو تحديد هذه الجهة -جهة تعيين القضاة- في المجتمع الإسلامي بالإمام وحده بناء على عرف تاريخي أو سنة عملية أو روايات لم تثبت دلالة أو ورودا.

كذلك صحيح أن ولاية أهل العدل القضاء بتقليد من البغاة لا يخلو من دعم للبغاة، بيد أن إطلاق منع ولاية القضاء بتقليد من البغاة، منعا لمثل ذلك الدعم، قد يعني عمليا ترك دار البغي -حيث لا سلطة للإمام- بدون قضاة عدول و، بالتالي، تعريض حقوق الله وحقوق المسلمين فيها للبغي والعدوان دون رادع من سلطة القضاء العادل، ولعله لا خلاف في أن ضرر ذلك أكبر وأعظم، في منظور الشرع، من ضرر تولي القضاة العدول للقضاء في دار البغي بتقليد من البغاة. ومعلوم فقها أنه يتعين إزالة الضرر الأشد بالضرر الأخف.

والواقع أنه إذا ما أخذنا في الاعتبار أن طريقة التقليد، والقاضي بل وحتى الإمام نفسه ليس إلا وسائل لتحقيق غاية شرعية عليا هي تأمين أعلى قدر ممكن من العدالة في الأرض، يغدو واضحا أن التمسك بطريقة معينة في تقليد القضاة، بحيث قد يؤدي هذا التمسك إلى الإخلال بالعدل وربما تغييبه كليا عن دار أو إقليم يقطنه

(1) هـ: الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى

(2) مظفر : البيان الشافي 413/4.

مسلمون، لا يعدو أن يكون تقديما مخلا للوسائل على الأهداف والإجراءات على الغايات، ولا يمكن تبرير مثل هذا التقديم المخل بدوافع أو أسباب من مثل لزوم حجب الدعم المعنوي المحتمل عن البغاة.

وإذا ما ترجح جواز تولي أهل العدل القضاء في دار البغي بتقليد من البغاة استنادا إلى عدم توافر أدلة شرعية نقلية تمنع ذلك، واعتبارا بلزوم العدل مهما وكيفما تيسر، واستصلاحا يقوم على ضرورة تقديم الغايات على الوسائل والإجراءات، وإزالة الضرر الأكبر بالضرر الأقل، ينبغي تقييد هذا الجواز، كما يقول أستاذنا الدكتور زيدان، بشرط "تمكن القاضي من الحكم بالعدل وبالحق، أما إذا تعذر عليه ذلك لتدخل الأمير الباغي في شئونه فإنه لا يجوز تقلد القضاء منه"[1].

(1) د. زيدان : نظام القضاء، ص36 .

المطلب الثاني

المسؤولية القانونية في دار البغي

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن من يكونوا في دار البغي، سواء من أهل البغي أو أهل العدل، ملزَمون بأحكام الشرع وأنهم- بالتالي- مطالَبون بالتكاليف والواجبات الشرعية، والتي يجزهم أداؤها فيها، وتنطبق عليهم العقوبات الشرعية المقررة، إذا ما أتوا فيها فعلاً معاقباً شرعاً، ويجزهم استيفاء هذه العقوبات منهم فيها. ويعني ذلك أن من كانوا من المسلمين في دار البغي مسؤولون شرعاً مسؤولية كاملة عما فعلوا وما لم يفعلوا مما يأمر به أو ينهى عنه الشرع، ولا يختلفون في ذلك عن من كانوا من المسلمين في دار العدل.

وبنى الفقهاء على ذلك أنه يجزيء سكان دار البغي تسليمهم الواجبات المالية الشرعية كالزكاة لحكام دار البغي، ولا يطالَبون بها مرة أخرى إذا ما استعاد الإمام السيطرة على دار البغي. وما لم يخرجوها من تلك الواجبات لا تبرأ ذمتهم منها ما لم يخرجوها أو يسلموها للإمام إذا طلبهم تسليمها. ويحرَم على مواطني دار البغي التعامل بينهم بما لا يجوز شرعاً كالربا، وإذا أتوا حداً أو قصاصاً أو تعزيراً واستوفى منهم ذلك الحكام البغاة لا يستوفيه منهم مرة أخرى الإمام. ويتعين استيفاء ما لم يستُوفَ منهم من الحدود و- إن طالب الأولياء- القصاص والحقوق الآدمية الأخرى. وفي ذلك يقول الماوردي رحمه الله "دار

البغي لا تمنع من جريان حكم الإسلام فيها على أهلها وغير أهلها"[1]، ويقول ابن قدامة رحمه الله "إن أهل البغي إذا غلبوا على بلد فجبوا الخراج والزكاة والجزية وأقاموا الحدود وقع ذلك موقعه فإذا ظهر أهل العدل بعد على البلد وظفروا بأهل البغي لم يطالبوا بشيء مما جبوه ولم يرجع به على من أخذ منه"[2]، ويقول الشافعي رحمه الله "إن كانت وجبت عليهم صدقة فأخذ بعضها استوفى إمام أهل العدل ما بقى منها"[3].

وإذا استعاد الإمام سلطته على دار البغي وحدث شك في ما إذا كان أهلها قد دفعوا الالتزامات المالية العامة، واستُوفيت منهم الحدود أم لا، تباينت أقوال الفقهاء بخصوص ما يلزم تجاههم. فإذا كان المشكوك فيه حدوداً يقول الماوردي رحمه الله "قَبِل (أي الإمام) قولهم فيها ولم يحلّفوا عليها لأنها حدود تدرأ بالشبهات"[4]، وفصّل البعض القول بأنه يُقبل قولهم إن كان الحد قد ثبت بالإقرار؛ لأنه يُقبلِ رجوعهم فيه ولا يُقبل قولهم إن كان الحد ثبت بالبينة ما لم يكن أثر الحد باقياً.

وإن كان المشكوك فيه زكاة قال النووي رحمه الله "صدَّقه بيمينه"[5] أي يقبل يمين المزكي، وقال ابن قدامة رحمه الله "قبل قولهم بغير يمين، قال أحمد لا يستحلف الناس على صدقاتهم"[6]. وإن كان المشكوك فيه خراجاً قال النووي رحمه الله لا يصدق يمينهم لأن الخراج "أجرة أو ثمن بخلاف الزكاة فإنها عبادة"[7]. ورفض الماوردي رحمه الله اعتماد ما قد يحضروه من خطوط (سندات مكتوبة) كبينة كافية وقال "لا يجوز العمل بها على العموم في جميع الأحكام

---

(1) المارودي : قتال أهل البغي ص214

(2) ابن قدامة : المغني 118/8 .

(3) الشافعي : موسوعة الشافعي 902/9 .

(4) الماوردي : قتال أهل البغي ص170 .

(5) النووي : روضة الطالبين 54/10 .

(6) ابن قدامة : المغني 119/8 .

(7) النووي : روضة الطالبين 55/10 .

والحقوق لدخول الاحتمال فيها وإمكان التزوير عليها"[1]، وقال ابن قدامة رحمه الله "فيه وجهان أحدهما: يقبل لأنه حق على مسلم فقبل قوله فيه كالزكاة. والثاني: لا يقبل لأنه عوض"[2].

واستدل جمهور الفقهاء لقولهم بثبوت المسئولية الشرعية (القانونية) كاملة على سكان دار البغي من البغاة والعدول بـ:

1- ظاهر الشرع هو أن المسلمين ملزمون بأحكام الشرع أينما كانوا، وبغض النظر عن الدار التي يقيمون فيها. يقول الماوردي رحمه الله "إن حكم الإسلام جار على أهله أينما كانوا كما أن حكم الشرك جار على أهله حيث وجدوا"[3].

2- إن التكاليف الشرعية متى ما ثبتت على المسلم فإنها لا تسقط عنه إلا لعوارض حددها الشرع كالجنون، ولم يرد في الشرع ما يدل على أن الدار (محل الإقامة) من تلك العوارض المعتبرة في إسقاط التكليف؛ يقول الشافعي رحمه الله مخاطبا من يسقط عن أهل دار البغي المسؤولية الشرعية "إن كانت الدار لا تغير مما أحل الله لهم وحرم عليهم شيئا فكيف أسقطت عنهم حق الله عز وجل وحق الآدميين الذي أوجبه الله"[4].

أما ان أداء سكان دار البغي لما وجب عليهم من تكاليف شرعية ولو لحكام دار البغي، يجزئهم وتبرأ ذمتهم منها فقد استدل له الجمهور بـ:

1- فعل الصحابة: فقد ورد أن الصحابة كانوا يؤدون ما يجب عليهم من زكاة للحكام البغاة يقول ابن قدامة رحمه الله "كان ابن عمر إذا أتاه ساعي نجد الحروري دفع إليه زكاته وكذلك سلمة بن الأكوع"[5]. ولم يرد أنهم كانوا يعيدون إخراج الزكاة. وكذلك لم يثبت أن الإمام علي رحمه الله كان

---

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ص173 .
(2) ابن قدامة : المغني 119/8 .
(3) الماوردي : قتال أهل البغي ص215 .
(4) الشافعي : موسوعة الشافعي 237/9م
(5) ابن قدامة : المغني 119/8.

يطالب سكان دار البغي بإعادة إخراج زكاتهم بعد ظهوره على البغاة واستعادته السلطة على دارهم .

2- إن عدم الاحتساب لما أداه سكان دار البغي من التزامات، ولما عوقبوا به من حدود وقصاص يعني مطالبتهم بدفع نفس الالتزامات أكثر من مرة، ومعاقبتهم على نفس الجرائم، وبنفس عقوباتها أكثر من مرة، ولا يخفى ما في ذلك من ضرر ومشقة عليهم، خاصة إن كانوا قد ظلوا تحت حكم البغاة لسنين عديدة.

وفي مقابل موقف الجمهور والذي يؤكد على المسؤولية القانونية لسكان دار البغي على النحو السابق توضيحه، يفهم من أقوال بعض الفقهاء، وخاصة فقهاء الحنفية، أنهم يسقطون العقوبات الجنائية عن الأفعال المعاقبة شرعا، إذا ما وقعت هذه الأفعال في دار البغي، سواء كان أطرافها عدولا أو بغاة أو خليطا منهم. وسقوط هذه العقوبات الجنائية، والتي ذكروا منها صراحة الحدود والقصاص، يعني أنها لا تستوفى إذا ما استعاد الإمام سلطته على دار البغي، أو إذا دخل مرتكبو الأفعال الموجبة لها إلى دار العدل (الإسلام). يقول الكاساني رحمه الله "ولو قتل تاجر من أهل العدل تاجراً آخر من أهل العدل في عسكر أهل البغي أو قتل الأسير من أهل العدل أسيراً آخر أو قطع ثم ظهر عليه فلا قصاص عليه"(1)، ويقول التمرتاش رحمه الله " لو قتل باغ باغ مثله فظهر عليهم فلا شيء فيه... ولو غلبوا على مصر فقتل مصري مثله عمدا فظهر على المصر قتل به إن لم يجر على أهله أحكامهم"(2) .

ويلاحظ أن قول الكاساني الوارد آنفا اكتفى بإسقاط القصاص ولم يذكر الدية الأمر الذي يشير إلى أنه ربما يرى وجوب الدية في دار البغي. وقد صرح الكاساني بوجوب الدية في دار الحرب، حيث ذكر أن المسلم إذا قتل مسلماً في دار الحرب "لا يؤخذ بالقصاص وإن كان عمداً... ويضمن الدية خطأ كان أو

---

(1) الكاساني : بدائع الصنائع 141/2 .

(2) التمرتاش : تنوير الأبصار 296/4.

عمداً وتكون من ماله"[1]. على أنه يلاحظ أن ابن عابدين رحمه الله نفى صراحة وجوب الدية في حالة قتل الباغي للباغي في دار البغي "لا دية ولا قصاص"[2]، وأكد الحصفكي رحمه الله أن "لا إثم عليه أيضاً"[3] بينما ابن عابدين رحمه الله يثبت الإثم ، دون القصاص ، على المصري الذي يقتل مصرياً في دار البغي "لا يقتل به ولكن يستحق عذاب الآخرة"[4].

وظاهر الأقوال السابقة، والتي تثبت الإثم أحياناً وتنفيه أحياناً عن جرائم دار البغي، أن موقف فقهاء الحنفية من الجرائم التي تقع في دار البغي يتردد بين إباحتها ومنعها، ولكن دون المعاقبة عليها في الحالتين. وليس بالضرورة أن يعد إيجاب الدية أحياناً استثناء من عدم المعاقبة؛ لأنهم ربما أوجبوها -كما يشير بعض الفقهاء- مراعاة للبعد التعويضي وليس العقابي فيها.

أما بالنسبة للواجبات والحقوق المالية فيبدو ان جل ان لم يكن كل فقهاء الحنفية يوافقون الجمهور في أن ما كان منها ولاية أخذها للإمام وسلمها سكان دار البغي للبغاة، لا يطالبهم بها الإمام ثانية إذا ظهر على دار البغي . ولكن فقهاء الحنفية لا يوافقون الجمهور في أن ما أخرجه سكان دار البغي من زكاة للحكام البغاة تجزئهم واحتجوا لذلك بأن "الظاهر أنهم لا يصرفونها في مصارفها"[5]. ولذلك فهم يفتون أهل البغي بإعادة الزكاة "أنهم يفتون بأن يعيدوا الزكاة استحساناً"[6] ولكنهم لا يفتون بإعادة الخراج لأن "مصرفه المقاتلة وهم يقاتلون أهل الحرب"[7]. والظاهر من أقوال فقهاء الحنفية أنهم يوافقون الجمهور في أن للإمام مطالبة سكان دار البغي بما لم يجبيها منهم البغاة مما وجب عليهم من زكاة.

---

(1) الكاساني : بدائع الصنائع 131/7.
(2) ابن عابدين : رد المحتار 296/4 .
(3) الحصفكي : الدر المختار 296/4.
(4) ابن عابدين : رد المحتار 266/4.
(5) الكاساني : بدائع الصنائع 142/2.
(6) الكاساني : بدائع الصنائع 142/2.
(7) الكاساني : بدائع الصنائع 142/2 .

ولم أقف لفقهاء الحنفية على قول صريح في حكم ضمان ما قد يحدث من إتلاف للأموال الشخصية في دار البغي. على أن القياس على ما ذهب إليه فقهاء الحنفية من إيجاب الضمان على إتلاف مال المسلمين في دار الحرب -مع استثناءات محدودة- يقتضي إيجاب الضمان على إتلاف أموال سكان دار البغي من البغاة والعدول في دار البغي أيضاً، لأنهم مسلمون، ولما سبق ذكره من تأكيد فقهاء الحنفية لحرمة أموال البغاة حتى أثناء قتالهم. كذلك فإن عدم إسقاط فقهاء الحنفية للحقوق المالية العامة (الزكاة) في دار البغي يرجح عدم إسقاطهم للحقوق المالية الخاصة التي تجب لبعض المسلمين على البعض الآخر في دار البغي؛ نتيجة للإتلاف أو غيره. بيد أن هذا الاستنتاج أو الترجيح لا يتفق مع ما يقوله الماوردي من أن أبا حنيفة، رحمهما الله، يرى "إذا فعل أهل البغي في دارهم ما يوجب حدوداً أو حقوقاً ثم ظهر الإمام عليهم لم يقم عليهم الحدود ولم تستوف منهم الحقوق وكذلك يقول في أهل العدل إذا فعلوا ذلك في دار أهل البغي لم يؤاخذوا بما استهلكوا من حقوق وارتكبوه من حدود"(1).

واحتج فقهاء الحنفية لسقوط العقوبات في دار البغي عن من فيها من البغاة والعدول بما مفاده أن العقوبات الشرعية لا تجب إلا حيث يمكن استيفاؤها عند وقوع موجبها؛ لأن الوجوب مشروط في الشرع بالقدرة. وحيث أن المسئول عن استيفاء العقوبات هو الإمام فإنه متى ما أصبح الإمام غير قادر على استيفائها سقط وجوب العقوبة؛ لأنه لا فائدة من وجوبها في هذا الحال. ولكي يكون الإمام قادرا على استيفاء العقوبة لا بد أن تكون له الولاية أو السلطة على محل وقوع الفعل الموجب لها (محل الجريمة) وقت وقوعه. وبما أن ولاية الإمام على دار البغي محجوبة و، بالتالي، لا يمكنه استيفاء عقوبات الجرائم التي تحدث فيها يتعين أن لا تجب هذه العقوبات أي تسقط في دار البغي، ومتى ما سقطت العقوبة فإنها لا تجب حتى ولو دخل، أو عاد مستحقها، أو مكان وقوع الفعل الموجب لها تحت سلطة الإمام وولايته لاحقاً. ومما تجدر ملاحظته أن هذه الحجة لا تشترط التأويل في مرتكب الجريمة في دار البغي لإسقاط العقوبة عنه.

---

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ص213 .

وقد انتقد الفقهاء الحجة السابقة من عدة جوانب نذكر منها:

i- إن العقوبات الشرعية تجب على من يرتكب موجبها من الأفعال لأنه مخاطب ومكلف بأحكام هذه الأفعال، وليس لأنه مطلوب من الإمام استيفاء تلك العقوبات، وبالتالي لا ينبغي أن يكون لعجز الإمام أو قدرته على الاستيفاء أي تأثير على وجوب أو عدم وجوب (سقوط) العقوبات. وإذا تقرر ذلك لا يصح القول بسقوط العقوبات في دار البغي لعجز الإمام عن استيفائها. يقول الماوردي رحمه الله "إن الحدود وجبت عليهم لمخاطبتهم بها وارتكابهم لموجبها والإمام مستوف لها فإن عجز عنها كف وإن قدر عليها أقامها"[1].

ii- لو كان مجرد انقطاع ولاية أو سلطة الإمام عن منطقة تكفي لإسقاط العقوبات الشرعية فيها لجاز إسقاطها عن المنطقة أو الدار التي يستولي عليها قطاع الطرق (المحاربون)، ويمنعوا عنها ولاية الإمام، وهو ما لا يجوز شرعا بدليل قوله تعالى(إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض)[2]. ومحتجا بهذه الحجة على محاوره الحنفي يتساءل الشافعي رحمه الله قائلا "أرأيت الجماعة من أهل القبلة يحاربون فيمتنعون في مدينة أو صحراء فيقطعون الطرق فيسفكون الدماء ويأخذون الأموال ويأتون الحدود؟ قال: يقام هذا كله عليهم. قلت: ولم وقد منعوا هم بأنفسهم دارهم ومواضعهم حتى صاروا لا تجري الأحكام عليهم؟ وإن كنت إنما ذهبت إلى أنه أسقط الحكم عن المسلمين امتناع الدار فهؤلاء منعوا الدار بأنفسهم من أن يجرى عليها حكم وقد أجريت عليهم الحكم فلم أجريته على قوم في دار ممنوعة من القوم وأسقطته عن آخرين"[3].

---

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ص216 .

(2) سورة المائدة 33.

(3) الشافعي : موسوعة الشافعي 238/9 .

ولم أقف لفقهاء الزيدية على نص صريح في حكم العقوبات في دار البغي،على أن ظاهر أقوال بعضهم، وربما أكثرهم، يقتضي إسقاط الحدود في دار البغي، لأنها تشترط لاستيفاء الحدود وقوع موجباتها تحت ولاية الإمام مكانا وزمانا، وهو ما لا يتوافر في دار البغي. يقول مظفر رحمه الله "لا يقيم الحدود إلا الإمام أو حاكمه أو من أمره بها إذا وقع سببها في زمن الإمام وفي مكان يليه لا إن وقع في مكان لا يليه أو قبل قيامه ولو في وقت إمام قبله عند الهادوية وعند م بالله إذا وقع في زمن إمام ولو وقع في غير ولايته أقام الحد عليه متى ما أمكنه ولو كان في زمن إمام قبله وعلى قديم قم أن الحاكم من جهة الخمسة يقيم الحدود وقال:ك و ل و ح[1] إن لأمراء الأمصار وحكامهم إقامة الحدود ك وكذا خدمهم وقال ابن شروين يجوز للمسلمين إقامة الحدود"[2] ويقول ابن المرتضى رحمه الله عن الحدود "يجب إقامتها في غير المسجد على الإمام وواليه إن وقع سببها في زمن ومكان يليه وله إسقاطها وتأخيرها لمصلحة"[3]. وربما كان قول أحمد بن قاسم، أحد شراح أزهار ابن المرتضى، أقوى أو أوضح إشارة إلى عدم وجوب الحدود في دار البغي حيث أنه يقول "يجب على الإمام أن يرد على الكفار والبغاة ما أخذه السارق من أموالهم أيام المهادنة ولا يقطع يده إذ سببه في غير بلد الولاية"[4].

وقد حدا اشتراط ولاية الإمام في وجوب الحدود ببعض فقهاء الزيدية إلى إسقاط الحدود عن الإمام نفسه ولو ارتكب موجبها في دار الإسلام. يقول مظفر رحمه الله "إذا زنا الإمام فلا حد عليه لأنها تبطل إمامته بأول الفعل فوقع زناه في غير زمن إمام"[5]. وفي المقابل فإن ابن المرتضى، بالرغم من اشتراطه ولاية الإمام،

---

(1) ك: الإمام مالك
ل: الفقيه محمد بن سليمان
ح: الإمام أبو حنيفة
(2) مظفر : البيان الشافي 463/4 .
(3) ابن المرتضى : الأزهار ص290 .
(4) أحمد بن قاسم : التاج المذهب 450/4 .
(5) مظفر : البيان الشافي 467/4 .

لم يصرح- في ما قرأت له- بسقوط الحدود في غير دار الإسلام أو العدل والأرجح من ظاهر بعض أقواله أنه ربما يوجب الحدود حتى في دار الكفر ولو ثبت ذلك فمن باب أولى أن يوجبها في دار البغي أيضا.

أما ابن حزم رحمه الله فإنه يوافق الجمهور في وجوب الحدود في دار البغي، ولكنه لا يوافقهم في أن ما يقام منها في دار البغي تجزئ المحدود وتبرئ ذمته. فهو يرى وجوب إعادة إقامة الحدود التي أقامها البغاة حتى أنه لو حدث، مثلا، أن كان البغاة قد اقتصوا من أحد قودا وتعذر بذلك القود منه مرة ثانية يعاد الحكم عليه بأن تؤخذ الدية من ماله. يقول ابن حزم رحمه الله "إن كل حد أقاموه فهو مظلمة لا يعتد به وتعاد الحدود ثانية ولا بد وتؤخذ الدية من مال من قتلوه قودا"[1] ولم يبين ابن حزم كيف يمكن -مثلا- إعادة حد الرجم على من رجم. وكذلك يرى ابن حزم لزوم أخذ الزكاة من دار البغي ثانية، وإن كانوا دفعوها لحكام دار البغي. يقول ابن حزم رحمه الله "قال أبو سليمان وأصحابنا لا ينفذ شيء من قضاياهم ولا بد من إعادتها ولا يجزئ ما أخذوه من الصدقات ولا ما أقاموه من الحدود ولا بد من أخذ الصدقات ومن إقامة الحدود ثانية"[2]. على أن ابن حزم يقول أيضا أن الحاكم الباغي إذا أوصل الزكاة التي جباها من سكان دار البغي إلى الأصناف المستحقة لها تأدت الزكاة "كل من أخذ منهم صدقة فعليه ردها لأنه أخذ بغير حق فهو معتد فعليه ضمان ما أخذه إلا أن يوصله إلى الأصناف المذكورة في القرآن فإن أوصلها إليهم فقد تأدت الزكاة إلى أهلها"[3]، ولم يوضح ما إذا كان يجب أخذ الزكاة ثانية حتى بعد أن تأدت أم لا. وإذا لم تكن تؤخذ الزكاة ثانية في مثل هذه الحالة يتعين أن لا تعاد الحدود أيضا ثانية إذا ما أقامها الحكام البغاة على الوجه الصحيح.

يذكر أن عدم اعتداد ابن حزم بما أقامه البغاة من حدود أو أوجبوه من صدقات مرتبط بوجود الإمام- إمام أهل العدل- أما إذا لم يكن يوجد إمام فإن

(1) ابن حزم : المحلى 11 / 112 .
(2) ابن حزم : المحلى 11 / 110 .
(3) ابن حزم : المحلى 112/11.

ما يقيمه البغاة من حدود، وما تدفع إليهم من صدقات تقع مجزئة ومبرئة لذمة المحدود والمتصدق "فإن لم يكن للناس إمام ممكن فقد قلنا أن كل من قام بالحق حينئذ فهو نافذ فالبغاة إن كانوا مسلمين فكل ما فعلوه في ذلك فهو نافذ"[1].

وحجة ابن حزم الأساسية في ما ذهب إليه من أن ما يقيمه البغاة من حدود وما يأخذونه من واجبات مالية لا تجزيء وبالتالي يتعين إعادتها هو أنه طالما كان هناك إمام لا يجوز أن يقيم الحدود أو يجبي الزكاة إلا هو أو من يفوضه، وما لا يجوز يجب رده. وبما أن البغاة غير مفوضين من الإمام لإقامة الحدود وجباية الزكاة وجب رد كل ما فعلوه من ذلك، واعتباره باطلا يتعين إعادته. يقول ابن حزم رحمه الله "كل من أقام حدا أو أخذ صدقة أو قضى قضية وليس ممن جعل الله له ذلك بتقديم الإمام فلم يحكم كما أمره الله تعالى ولا أقام الحد كما أمره الله ولا أخذ صدقة كما أمره الله تعالى فإذا لم يفعل ذلك كما أمر فلم يفعل شيئا من ذلك بحق وإذا لم يفعل ذلك بحق فإنما فعله بباطل وإذا فعله بباطل فقد تعدى، وقال تعالى (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) وقال رسول الله (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) فإذا هو ظلم فالظلم لا حكم له إلا رده ونقضه"[2].

---

(1) ابن حزم : المحلى 112/11.

(2) ابن حزم : المحلى 111/11.

المبحث الثاني

العلاقات بين دار العدل ودار البغي

إن الرأي الفقهي السائد هو، كما تبين لنا في موضع سابق، أن الأصل في العلاقة بين الإمام (حاكم دار العدل) والبغاة (حاكم دار البغي) هو القتال، وإن كان يجوز للإمام مهادنة البغاة لوقت ما لسبب أو لآخر. ويعني ذلك أن التكييف الفقهي العام للعلاقة بين دار العدل ودار البغاة هو أنها علاقة حرب تتراوح بين حالة القتال الفعلي وحالة المهادنة.

وأساس تكييف الفقهاء للعلاقة بين دار العدل ودار البغي على أنها علاقة حرب هو نظرة الفقهاء إلى دار البغي على أنها دار نشأت بطريقة غير شرعية، وتدار وتحكم بطريقة غير شرعية، فهي إذن دار غير شرعية، ليس لها حق البقاء، وبالتالي يتعين على دار العدل العمل على إنهاء وجودها وإخضاعها لسلطتها.

ومعلوم أنه عندما تقوم العلاقة بين كيانين على أساس الحرب والاقتتال يطغى أثر الحرب على سائر الجوانب الأخرى للعلاقة بينهما، وبحيث أنه بقدر ما يشتد ويحتد التفاعل الحربي بينهما بقدر ما ينخفض ويتضاءل مستوى التفاعل بينهما في الجوانب الأخرى، وفي نفس الوقت كلما قل وضعف التفاعل الحربي كلما ازداد وتنامي التفاعل غير الحربي. ومن هنا فإنه بالرغم من أن

العلاقة بين دار العدل ودار البغي تبقى باستمرار علاقة حرب يظل ممكناً تباين تفاصيل وأبعاد هذه العلاقة، مع تراوحها بين حالة القتال الفعلي وحالة الهدنة.

وفي ضوء مجمل ما تقدم عن القتال بين الإمام والبغاة لا يجد المرء صعوبة في تصور مدى ما يمكن أن يصل إليه مستوى التفاعل غير الحربي بين دار العدل ودار البغي من تدن وتدهور طالما بقيت العلاقة بينهما في حالة أو وضع القتال الفعلي. ومع ذلك فإنه مهما تدهور التفاعل غير الحربي بين دار العدل ودار البغي يفترض فيه أن لا يتدهور إلى مستوى تدهور التفاعل غير الحربي بين دار العدل ودار الحرب؛ لأنه مهما كان موقف الفقهاء من شرعية دار البغي فإنها لا تتحول أبداً في نظر جمهور الفقهاء إلى دار حرب.

ولا شك أن من شأن تحول العلاقة بين دار العدل ودار البغي إلى حالة هدنة تحل محل حالة القتال الفعلي أن يوفر ظروفاً أفضل لتحسن التفاعل غير الحربي بين الدارين في مختلف المجالات. ومن المتصور أن تزداد أكثر فرص تنامي التفاعل غير الحربي بين دار العدل ودار البغاة في حالة تهادنهما، إذا ما كانت الهدنة قائمة على اتفاقية تتجاوز مجرد تحقيق وقف إطلاق النار إلى تعزيز مختلف أوجه التفاعل غير الحربي بينهما.

وقد تطرق الفقهاء، وإن كان غالباً عرضا، لبيان جوانب التفاعل غير الحربي بين دار العدل ودار البغي. ونستعرض في ما يلي بعض ما أوردوه بهذا الشأن، وخاصة في ما يتعلق بالعلاقات القضائية، والعلاقات العسكرية، والعلاقات التجارية والمالية.

المطلب الأول

العلاقات القضائية

في انسجام مع ما سبقت الإشارة إليه من إقرارهم بشرعية القضاء في دار البغي، ذهب جمهور الفقهاء إلى مشروعية التقاضي بين دار العدل ودار البغي، وقبول شهادة البغاة أمام محاكم دار العدل ونفاذ أحكام محاكم أي من الدارين في الدار الأخرى.

وبخصوص التقاضي بين أهل دار البغي وأهل دار العدل يقول الشافعي رحمه الله "لو وقع لرجل في عسكر أهل البغي على رجل في عسكر أهل العدل حق في دم، أو نفس أو جرح أو مال وجب على قاضي أهل العدل الأخذ له به وكذلك حق على قاضي أهل البغي أن يأخذ من الباغي لغير الباغي من المسلمين وغيرهم حقه"[1]. ويرى الشافعي رحمه الله أن وجوب حفظ القضاء في كل دار لحقوق أهل الدار الأخرى، وجوب مطلق لا يرتبط بموقف القضاء في الدار الأخرى، ولا يقبل التعامل بالمثل في تضييع الحقوق "ولو امتنع قاضي أهل البغي من أخذ الحق منهم لمن خالفهم كان بذلك عندنا ظالماً، ولم يكن لقاضي أهل العدل أن يمنع أهل البغي حقوقهم قبل أهل العدل بمنع قاضيهم الحق منهم"[2].

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 211/9 .

(2) الشافعي : موسوعة الشافعي 211/9 .

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن الباغي إذا ما شهد أمام محاكم دار العدل فـإن شهادته مقبولة؛ بشرط أن لا يكون الباغي ممن يستحلون دماء المسلمين وأموالهـم بتكفيرهم، أو ممن يرون الشهادة لصالح مواقفهم ضد خصمه المخالف لهم. يقـول الماوردي رحمه الله "شهادة أهل البغي إذا كـانوا عـدولا مقبولـة ولا يكونـوا بما تأولوا من البغي فساقا لحدوثه منهم عن تـأويل سـائغ"(1) واشـترط ابـن قدامـة رحمه الله لقبول شهادة البغاة أن لا يكونوا من أهل البدع أو الخـوارج "والبغـاة إن لم يكونوا من أهل البدع.. من شهد منهم قبلت شهادته إذا كان عدلا ... فأما الخوارج وأهل البدع إذا خرجوا على الإمام فلا تقبل شهادتهم لأنهم فساق"(2).

واختار بعض الفقهاء عدم قبول شهادة الباغي؛ لأن- كما يقـول الجصـاص رحمه الله- "إظهار البغي وقتالهم لأهل العدل هو فسق من جهة الفعـل وظـهور الفسق من جهة الفعل يمنع قبول الشهادة كشارب الخمر والزاني والسارق"(3).

واختلف الفقهاء كذلك في حكم المذكرات والمراسلات القضائية الواردة مـن قضاة دار البغي إلى قضاة دار العدل، حيث أجـاز بعضـهم تنفيـذ أحكـام تلـك المذكرات إن لم يكن القاضي المرسل ممن يستحلون الدمـاء والأمـوال بينمـا منـع تنفيذها البعض الآخر. وممن أجاز التنفيذ ابن قدامة رحمه الله "إن كتب قاضيهم إلى قاضي أهل العدل جاز قبول كتابه لأنه قاض ثابت القضايـا نـافذ الأحكـام، والأولى أن لا يقبله كسرا لقلوبهم"(4). وأضاف الماوردي رحمه الله "يجوز لقاضي أهل العدل أن يكتب لقاضي أهل البغي كتابا بحكم وإن كره له ذلك"(5). وممن منع قبـول كتـاب قـاضي دار البغـي ابـن عـابدين رحمـه الله "لا يقبـل كتابـه لفسـقه"(6)، وأورد الجصـاص عـن أبـي يوسـف رحمـهما الله قولـه " لا ينبغـي

(1) الماوردي : قتال أهل البغي 179
(2) ابن قدامة : المغني 117/8
(3) الجصاص : أحكام القرآن 403/7.
(4) ابن قدامة : المغني 120/8 .
(5) الماوردي : قتال أهل البغي ص177.
(6) ابن عابدين : رد المحتار 268/4 .

لقاضي الجماعة أن يجيز كتاب أهل البغي ولا شهادته ولا حكمه"[1]. وتعليل عدم القبول بالفسق -بسبب البغي غالبا- يشير إلى إمكان قبول الكتاب إن كان من غير البغاة من قضاة دار البغي، وهذا ما أكده الكاساني رحمه الله "وإن ولُّوا رجلاً من أهل العدل فقضى في ما بينهم بقضايا ثم رفعت قضاياه إلى قاضي أهل العدل نفذها لأن التولية إياه قد صحت"[2]. بيد أن ما ذهب إليه بعض الفقهاء -كما سبق الذكر- من عدم شرعية قضاء دار البغي، لأن قضاتها لا يتولون القضاء بتقليد من الإمام الحق يقتضي عدم التقاضي أمام قضاة دار البغي، وعدم قبول كتبهم، سواء كانوا من البغاة أو من أهل العدل المقيمين في دار البغي. ولا يخفى ما في ذلك من مشقة وحرج على سكان دار البغي، وتعريض حقوقهم للضياع بشكل لا ينسجم مع ما هو معلوم من حرص الشرع على رفع الحرج وحفظ الحقوق.

---

(1) الجصاص : أحكام القرآن 403/3 .

(2) الكاساني : بدائع الصنائع 142/7.

المطلب الثاني

العلاقات العسكرية

تفيد أقوال الفقهاء، كما سبق الذكر، بأن العلاقة بين دار البغي ودار العدل هي علاقة حرب. ومع ما يحتمله أو يستلزمه ذلك من بقاء قوات الدارين في حالة اشتباك أو صراع عسكري لم يستبعد الفقهاء قيام تعاون عسكري مشروع بين الدارين.

ومن صور التعاون العسكري التي أجازها الفقهاء بين دار العدل ودار البغي تناصرهما وتعاونهما ضد دار الحرب وأهلها. وبنى الفقهاء على مشروعية التناصر استحقاق البغاة لما ينوبهم من الغنيمة والسلب إذا ما شاركوا في قتال المشركين. يقول الشافعي رحمه الله "إذا غزى أهل البغي المشركين مع أهل العدل والتقوا في بلادهم واجتمعوا ثم قاتلوا معاً فإن كان لكل واحد من الطائفتين إمام فأهل البغي كأهل العدل جماعتهم كجماعتهم وواحدهم مثل واحدهم في كل شيء ليس الخمس"[1] أما الخمس فيقول الشافعي ان "إمام أهل العدل أولى به لأنه لقوم متفرقين في البلدان يؤده إليهم لأن حكمه جار عليهم دون حكم إمام أهل البغي وأنه لا يستحل حبسه استحلال الباغي"[2].

(1) الشافعي : موسوعة الشافعي 212/9 .

(2) الشافعي : موسوعة الشافعي 212/9 .

ومن صور التناصر بين دار العدل ودار البغي ما ذكره النووي رحمه الله "لو سبي الكفار من أهل البغي وقدرنا على استنقاذهم وجب الاستنقاذ"[1]. ولم يوجب الفقهاء مناصرة البغاة على الكفار فقط، وإنما أوجبوا مناصرتهم على من يعتدي عليهم من المسلمين أيضا مثل المحاربين (قطاع الطرق). يقول ابن حزم رحمه الله مدافعا عن لزوم نصرة البغاة على قطاع الطرق "أما أهل المحاربة من المسلمين فإنهم يريدون ظلم أهل البغي في أخذ أموالهم والمنع من الظلم واجب قال الله تعالى (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) فمتى ترك المحارب ولم يعن المطلوب فقد أعان المحارب على إثمه وعدوانه وهذا حرام"[2].

كذلك يوجب الشافعي على أهل العدل الالتزام بالعهود والمواثيق العسكرية التي يلتزم بها البغاة تجاه الغير من المشركين، يقول الشافعي رحمة الله "لو وادع أهل البغي قوما من المشركين لم يكن لأحد من المسلمين غزوهم فإن غزاهم فأصاب لهم شيئا رده عليهم"[3]، ويقول مشيرا للبغاة "إن أمن أحدهم، عبدا كان أو حرا أو امرأة منهم، جاز الأمان "[4]. كذلك يرى الشافعي أن على أهل البغي التقيد بعهود ومواثيق أهل العدل مع الغير من المشركين "ولو غزا أهل البغي قوما قد وادعهم إمام المسلمين فسباهم أهل البغي فإن ظهر المسلمون على أهل البغي استخرجوا ذلك من أيديهم وردوه على أهله المشركين ولا يحل شراء أحد من ذلك السبي"[5]. ويرى الماوردي رحمه الله أن مهادنة البغاة لأهل الحرب لا تلزم المسلمين لأن الهدنة مع أهل الحرب "لا يجوز أن يتولاها إلا الإمام دون غيره لعموم ولايته... فإن عقدها إمام أهل البغي بطلت كما تبطل بعقد غير الإمام لأن إمامة الباغي لا تنعقد"[6] إلا أنه أكد، في نفس الوقت، أن أمان البغاة للمشركين ملزم لأهل العدل والعكس بالعكس صحيح "يكون أمان

(1) النووي : روضة الطالبين 63/10 .
(2) ابن حزم : المحلى 117/11
(3) الشافعي : موسوعة الشافعي 9 / 212 .
(4) الشافعي : موسوعة الشافعي 9 / 212 .
(5) الشافعي : موسوعة الشافعي 9 / 213 .
(6) الماوردي : قتال أهل البغي ص203 .

الباغي لازماً لأهل البغي وأهل العدل وأمان العادل لازماً لأهل العدل وأهل البغي"[1].

ومهما يكن من أمر التعاون العسكري بين دار العدل ودار البغي فهو تعاون محدود فلا يجوز مثلاً لأهل العدل، وإن كانوا مقيمين في دار البغي، أن يعينوا إمام البغاة على إمام دار العدل. كذلك منع فقهاء مناصرة أهل العدل لبعض البغاة على بعضهم الآخر. يقول ابن حزم رحمه الله "أما الفئتان الباغيتان معاً فلا يحل للمسلمين إلا منعهما وقتالهما جميعاً لأن كل واحدة منهما باغية على الأخرى"[2]، واستثنى البعض من هذا المنع بعض الحالات كما يقول ابن قدامة رحمه الله "إذا اقتتلت طائفتان من أهل البغي فقدر الإمام على قهرهما لم يعن واحدة منهما لأنهما جميعاً على الخطأ وإن عجز عن ذلك وخاف اجتماعهما على حربه ضم إليه أقربهما إلى الحق فإن استويا اجتهد برأيه في ضم احداهما ولا يقصد بذلك معونة احداهما بل الاستعانة على الأخرى فإذا هزمها لم يقاتل من معه حتى يدعوهم إلى الطاعة لأنهم قد حصلوا في أمانه"[3]. ويقول الشافعي رحمه الله "لو أن أهل البغي ظهروا على مدينة، فأراد قوم غيرهم من أهل البغي قتالهم لم أر أن يقاتلهم أهل المدينة معهم فإن قالوا نقاتلكم معاً وسع أهل المدينة قتالهم دفعاً لهم عن أنفسهم"[4].

---

(1) الماوردي : قتال أهل البغي ص204.

(2) ابن حزم : المحلى 114/11.

(3) ابن قدامة : المغني 110/8 .

(4) الشافعي : موسوعة الشافعي 216/9 .

المطلب الثالث

العلاقات التجارية والمالية

لم يتطرق الفقهاء لمسائل التعامل التجاري بين دار العدل ودار البغي إلا نادراً وبشكل عارض، ولعلهم اعتبروا مشروعية التعامل التجاري بين الدارين من الأمور التي لا تحتاج إلى بيان خاص طالما وأن من الأمور الواضحة في الشرع مشروعية التجارة حتى مع أهل دار الكفر والحرب ناهيك عن أهل البغي.

وقد مر بنا في موضع سابق أن بعض أقوال الفقهاء تقتضي منع لجوء أهل العدل إلى سلاح التجارة أو الغذاء في حرب البغاة. ومما يصب في اتجاه تأكيد مشروعية التجارة مع أهل البغي، ولزوم الامتناع عن ما يسبب عرقلتها أنه حتى من يجيزون من الفقهاء غنم ما كان من أموال البغاة في معسكرهم استثنوا منها أموال التجارة إن لم تكن لإعانتهم على المسلمين يقول مظفر رحمه الله "ويتفقون فيمن سار معهم من التجار وغيرهم غير مرجف ولا مجلب على المسلمين أنه لا يغنم"[1].

وقد صرح بعض الفقهاء باستثناء السلاح من السلع التي يجوز الاتجار فيها مع البغاة، يقول الكاساني رحمه الله "يكره بيع السلاح من أهل البغي وفي

(1) مظفر : البيان الشافي 786/4.

عساكرهم لأنه إعانة لهم على المعصية ولا يكره بيع ما يتخذ منه السلاح كالحديد ونحوه لأنه لا يصير سلاحاً إلا بالعمل"[1]. ويقول الحصفكي رحمه الله "يكره تحريماً بيع السلاح من أهل الفتنة إن عُلم لأنه إعانة على المعصية وبيع ما يتخذ منه كالحديد يكره لأهل الحرب لا لأهل البغي لعدم تفرغهم لعمله سلاحاً لقرب زوالهم"[2].

ومما يتعلق بالمعاملات المالية بين دار العدل ودار البغي أن الفقهاء يوجبون التوارث بين من توزعوا فيهما من الورثة. ولا أعرف عنهم في ذلك خلافاً سوى خلافهم في حالة قتل الوارث مورثه، حيث منع فيها الشافعي رحمه الله التوارث مطلقاً، وقال "يرثهما غير القاتلين" وأجاز توارثهما بعض الفقهاء إن كان القتل خطأ. وورَّث البعض العادل منهما، دون الباغي ، إذا قتل الآخر عمداً أثناء حرب البغاة.

(1) الكاساني : بدائع الصنائع 142/7.

(2) الحصفكي : الدر المختار 268/4 .

الباب السادس

أحكام بغي غير المسلمين

نعلم مما تقدم بخصوص التعريف الفقهي (الاصطلاحي) للبغي أن من شروط البغاة التي نص عليها بعض الفقهاء شرط الإسلام. ووفقا لهذا الشرط فإن الخارجين على الإمام يعدون بغاة اصطلاحاً فقط إذا كانوا مسلمين، ولا يعدون كذلك إذا كانوا غير مسلمين. وسبقت الإشارة إلى ما يعنيه اشتراط الإسلام في البغاة من اختلاف أحكام المسلمين عن أحكام غير المسلمين إذا ما خرجوا على الإمام.

وحيث ان كافة ما سبق أن استعرضته هذه الدراسة من أحكام البغاة تتعلق أساساً بالبغاة الذين يتوافر فيهم شرط الإسلام؛ أي البغاة المسلمين، بقي أن نتعرف أيضاً على أحكام خروج غير المسلمين على الإمام ليتسنى الوقوف على مدى الاختلاف أو التطابق بين أحكام خروج المسلمين وخروج غير المسلمين على الإمام.

من حيث علاقتهم بالدولة الإسلامية، يكون غير المسلمين إما مواطنين وإما أجانب. وميز الفقهاء المواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية على أساس

عقيدي إلى فئتين أساسيتين هما أهل الذمة وأهل الردة، بينما ميزوا الأجانب عموماً على أساس العلاقة الأمنية إلى فئات ثلاث هي فئات المستأمنين وأهل العهد وأهل الحرب . ولا يتصور خروج، بالمعنى الفقهي الاصطلاحي للبغي، من غير المسلمين الأجانب على الإمام لأنهم لا يخضعون أصلاً لسلطة الدولة الإسلامية وقانونها ما لم يدخلوها، وغير ملزمين أصلاً بطاعة الإمام، وما كان منهم من بغي أو اعتداء على الإمام يعد من المنظور الفقهي غزواً. أما غير المسلمين من المواطنين فيفترض فيهم الالتزام بما يسري عليهم من أحكام الدولة الإسلامية والخضوع لسلطة الإمام و، بالتالي، يتصور إمكان خروجهم عليه. وأياً كانت الفئة الخارجة من غير المسلمين المواطنين على الإمام فإنها تخرج عليه إما لوحدها (خروج منفرد)، وإما بالاشتراك مع مسلمين (خروج مشترك). كذلك من المتصور أن يلجأ أي من البغاة المسلمين أو الخارجين من المواطنين غير المسلمين إلى الاستعانة بالأجانب على الإمام (الاستظهار بالأجانب).

ونتناول في ما يلي أحكام خروج فئتي أهل الذمة وأهل الردة وكذا أحكام استعانتهما بالأجانب في مطالب ثلاثة:

المطلب الأول:

خروج أهل الذمة

يعرف الفقهاء أهل الذمة بأنهم "المعاهدون من أهل الكتاب ومن جرى مجراهم"[1] أو "المعاهدون من النصارى واليهود وغيرهم ممن يقيم في دار الإسلام"[2] أي هم مواطنون غير مسلمين في الدولة الإسلامية. ويتصور أن يكون خروجهم على الإمام إما خروجاً منفرداً أو خروجاً مشتركاً.

الخروج المشترك:

الصورة التي افترضها الفقهاء لهذا النوع من خروج أهل الذمة هو خروجهم إعانة للبغاة المسلمين في قتالهم أهل العدل. وقد اختلف الفقهاء في حكم أهل الذمة في هذه الحالة إلى فريقين اختار أولهما إطلاق القول بأن حكم أهل الذمة إذا ما شاركوا البغاة المسلمين في الخروج هو نفس حكم البغاة المسلمين. وممن قال بذلك الزيلعي رحمه الله "لو كان معهم أهل الذمة يعينونهم على القتال فحكمهم كحكم أهل البغي حتى لا يجوز استرقاقهم ولا أخذ أموالهم لأن

---

(1) أبو جيب :القاموس الفقهي ص 138.

(2) د. زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين ص 22.

عهدهم لم ينتقض"[1]، ويقول ابن جماعة رحمه الله "إن استعانوا بأهل الذمة فأطاعوهم غير مكرهين لهم فحكمهم حكم البغاة"[2]، ويقول الدردير رحمه الله عن الذمي الذي يخرج طائعاً مع الباغي المتأول "ولا يعد خروجه مع المتأول نقضاً للعهد فلا يضمن نفساً ولا مال"[3]، ويقول الدسوقي رحمه الله" يوضع عنه ما يوضع عن المتأول"[4].

ويتضح من مجمل الأقوال السابقة أن أهل الذمة إذا شاركوا البغاة المسلمين قتال أهل العدل لا ينتقض عهدهم وبالتالي- في ما يُفهم من أقوال الفقهاء- يكون قتالهم على نفس صفة قتال البغاة المسلمين فلا يُقتلون مدبرين ولا يُزفف جريحهم، ولا يسترق أسيرهم. ويسقط ضمان ما أتلفوه في حال القتال من أنفس وأموال أهل العدل عند بعض الفقهاء، ولا يسقط عند البعض الآخر كما سنذكر لاحقاً.

وذهب الفريق الثاني من الفقهاء إلى أن أهل الذمة إذا ما شاركوا البغاة المسلمين .قتال أهل العدل فإن حكمهم يختلف عن حكم البغاة المسلمين ما لم يكن لهم عذر. وشملت الأعذار التي ذكروها، وإن لم يتفقوا عليها كلها:

i- إكراه البغاة المسلمين لأهل الذمة على القتال معهم.

ii- جهل أهل الذمة بأن من استعان بهم البغاة عليهم هم مسلمون أو - عند البعض- أهل العدل، أو جهلهم بحرمة قتالهم للمسلمين عموماً.

---

(1) الزيلعي :تبين الحقائق 295/3.
(2) ابن جماعة : تحرير الأحكام ص 246.
(3) الدردير : الشرح الصغير 4/ 430.
(4) الدسوقي : حاشية الدسوقي 300/4

iii- أن لا يكون عقد الذمة قد اشترط عليهم أن لا يعتدوا على مسلم بقتل أو قتال.

iv- أن لا يكون الإمام ظالما ويظن أهل الذمة أن الحق مع البغاة.

وقالوا إن حكم أهل الذمة إذا لم يكن لهم عذر هو أن ينتقض عهدهم (عقد الذمة). وانتقاض عقد الذمة يعني عند الفقهاء زوال عصمة الذميين، وبالتالي، يصبح حكمهم حكم أهل الحرب. ولذلك رتب الفقهاء على انتقاض عقد الذمة مشروعية قتل الذميين، في القتال أو الحرب، مقبلين ومدبرين. ومن تغلب عليهم الإمام منهم جاز له الحكم عليهم بالقتل أو الاسترقاق أو المن أو- ربما- النفي. يقول ابن قدامة رحمه الله "من حكمنا بنقض عهده منهم خير الإمام فيه بين أربعة أشياء القتل والاسترقاق والفداء والمن كالأسير الحربي لأنه كافر قدرنا عليه في دارنا بغير عقد ولا عهد ولا شبهة"(1) ويقول الشيرازي "يختار الإمام ما يراه من القتل والاسترقاق والمن والفداء"(2) ويقول ابن جزي "إذا خرجوا من غير ظلم ولا عنف استرقوا"(3). ويلاحظ أن الأحكام المذكورة تتيح، من خلال خيار المن، إمكان أو جواز رد المغلوبين من أهل الذمة للعصمة وبالتالي تمكينهم من استرداد المواطنة العادية. إلا أن من غير الواضح إن كان ردهم للعصمة والمواطنة العادية يستلزم إبرام عقد ذمة جديد أم يكفي مجرد المن لاستئنافهم لذمتهم السابقة ومواطنتهم تلقائيا، وأياً كان الأمر فإن من الواضح أن ثبوت خيار المن يتيح فرصة أكبر ومرونة أوسع لمحاولة حل النزاع مع أهل الذمة حلاً سلمياً حتى بعد بدء الاقتتال بينهم وبين المبغي عليه. على أن أقوال بعض الفقهاء تثير الشك في ما إذا كانوا يوافقون على خيار المن ذلك أنهم يوجبون نفي من انتقض عقد ذمته ولو بغير قتال يقول الماوردي، رحمه الله عن

(1) ابن قدامة: المغني 609/10

(2) الشيرازي: المهذب 257/2

(3) ابن جزي "قوانين الأحكام الشرعية 176

من انتقض عهد ذمتهم بغير قتال "ووجب إخراجهم من بلاد المسلمين آمنين... فإن لم يخرجوا طوعاً أخرجوا كرها"[1] وهو ما يتضمن تجريدهم من المواطنة أو حرمانهم منها.

ويبدو أن هناك رأي، يبدو مرجوحا عند الفقهاء، لا يرى أن انتقاض عقد الذمة يعني بالضرورة جواز القتل والاسترقاق. يقول النووي "وحيث قلنا ينتقض فهل يبلغون المأمن أم يجوز قتلهم واسترقاقهم؟ فيه خلاف مذكور في الجزية، فإن قلنا يبلغون المأمن فهل لنا قتلهم منهزمين؟ وجهان، وجه الجواز أنه من بقية العقوبة على القتال"[2].

واختلفت أقوال الفقهاء في حكم ذراري أهل الذمة وأموالهم فذهب الشافعي رحمه الله إلى أن "للإمام قتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم"[3]، ويقول القرافي رحمه الله "قال ابن القاسم إذا حارب أهل الذمة وظفر بهم والإمام عدل قتلوا وتسبى نساؤهم"[4] ويقول الدردير رحمه الله عن ناقص الذمة "هو وماله فيء"[5]. وفي المقابل يقول ابن قدامة رحمه الله "إن أهل الذمة إذا نقضوا العهد أو أخذ رجل الأمان لنفسه وذريته ثم نقض العهد فإنه يقتل رجالهم ولا تسبى ذراريهم الموجودون قبل النقض؛ لأن العهد شملهم جميعا ودخلت فيهم الذرية والنقض إنما وجد من رجالهم فتختص إباحة الدماء بهم"[6]، ويضيف المقدسي إن عهد الأولاد لا ينتقض سواء "لحقوا بدار الحرب أو أقاموا في دار الإسلام فأما

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية ص146
(2) النووي: روضة الطالبين 61/10
(3) الشافعي: موسوعة الشافعي 98/9
(4) القرافي: الفروق 13/3
(5) الدردير: الشرح الصغير 430/4
(6) ابن قدامة: المغني 516/10

الإسلام فأما نساؤهم فمن لحقت منهن بدار الحرب طائعة أو وافقت زوجها في نقض العهد جاز سبيها"[1]. وذهب بعض الفقهاء الى أن عهد الذرية أيضا ينتقض إذا دخلوا دار الحرب "قال شيخنا في كتابه العمدة إلا أن يذهب بهم إلى دار الحرب"[2].

ويرى البعض أن أملاك من نقضوا العهد من أهل الذمة لا تغنم بل تورث "وماله فيء عند الخرقي وقال أبو بكر لورثته"[3].

ولا أعرف خلافا بين الفقهاء في أنه إذا ما كان نقض العهد من بعض، وليس كل أهل الذمة فإن البعض الذي ظل ملتزما بالعهد لا تزول عصمته أو عصمة أمواله.

أما إذا كان لأهل الذمة عذر في قتالهم أهل العدل في معية البغاة المسلمين، فإن عهدهم لا ينتقض، ويكون حكمهم هو حكم البغاة المسلمين من حيث صفة القتال فلا يقتلون مدبرين ولا يذفف جريحهم ولا يسترقون، واختلفوا في حكم ما أتلفوه في حال القتال فقال بعض الفقهاء لا يضمنون "للشبهة المقترنة بأحوالهم"[4]، وقال البعض الآخر يضمنون ما أتلفوه، وذكروا عللا مختلفة لوجوب الضمان عليهم، وقد أوردنا هذه العلل في مواضع سابقة ونذكر منها هنا بـ:

i- لم يشمل أمر الشرع بالإصلاح في قوله تعالى (فاصلحوا بينهما...) أهل الذمة. يقول الشافعي رحمه الله إن أهل الذمة "يؤخذون بكل ما أصابوا من أهل

(1) المقدسي: الشرح الكبير 635/10

(2) ابن قدامة: المغني 635/10

(3) النووي: روضة الطالبين 62/10

(4) النووي: روضة الطالبين 62/10.

العدل من دم ومال وذلك أنهم ليسوا بالمؤمنين الذيـن أمـر الله بـالإصلاح بينهم"[1]

ii- ليس لأهل الذمة تأويل. يقول الماوردي رحمه الله عن أهل الذمة "ما أصابوه من دم أو مال يؤخذون بغرمه.. لأن قتال أهل البغي بتـأويل وقتـال أهـل الذمة بغير تأويل"[2].

iii- لا يخشى من نفور أهل الذمة إذا طُولبوا الضمان. يقول الشيزاري رحمـه الله عن أهل الذمة" إن أتلفوا نفساً أو مالاً في الحـرب لزمـهم الضمـان قـولاً واحـداً والفرق بينهم وبين أهل البغي أن في تضمين أهل البغي تنفيراً عـن الرجـوع الى الطاعة فسقط عنهم الضمان في أحد القولين ولا يخاف تنفير أهل الذمة لأنـا قـد أمناهم على هذا القول"[3]، ويقول ابـن قدامـة رحمـه الله "سـقط الضمـان عـن المسلمين كي لا يؤدي إلى تنفيرهم عن الرجوع الى الطاعة وأهل الذمة لا حاجـة بنا الى ذلك فيهم"[4].

وقد تمت مناقشة هذه العلل المذكورة في مواضع سابقة من هذه الدراسة.

الخروج المنفرد:

في إطار حديثهم عن حكم أهل الذمة إذا ما خرجوا إعانة للبغـاة المسـلمين تطرق بعض الفقهاء عرضا إلى حكم خروج أهل الذمـة منفرديـن، أي لوحدهـم، على الإمام فقالوا يترتب عليه انتقاض عقد الذمة. ففي سياق حديثه عن حكـم عقد أهل الذمة الذيـن يشـاركون البغـاة المسـلمين في قتـال أهـل العـدل يقـول

(1) الشافعي: موسوعة الشافعي 213/9.
(2) الماوردي: قتال أهل البغي ص 149
(3) الشيزاري: المهذب 220/2
(4) ابن قدامة: المغني 121/8

الشيرازي رحمه الله "فيه قولان أحدهما ينتقض كما لـو انفـردوا بالقتـال لأهـل العدل"[1]، ويقول ابن قدامة رحمه الله مشيرا للقولين المذكوريـن "أحدهمـا ينتقـض عهدهم لأنهم قاتلوا أهل الحق فينتقض عـهدهم كمـا لـو انفـردوا بقتـالهم"[2]. ولا تخفى دلالة النصين السابقين على أن صاحبيهما يريان انتقاض عهد أهـل الذمـة إذا ما انفردوا بالخروج على الإمام.

وفي الفصول التي عقدوها لأحكام أهل الذمة صـرح الفقـهاء بـأن مـن أسـباب انتقاض عهد أهل الذمة قتالهم للمسلمين، فالكاساني رحمه الله يرى أن أهـل الذمـة إذا غلبوا على موضـع "يحـاربون لأنـهم إن فعلـوا ذلـك فقـد صـاروا أهـل حـرب وينتقض العهد ضرورة"[3]، ويقول القرافي رحمه الله أن جمهور الفقهاء اتفقـوا علـى أن عهد أهل الذمة ينتقض بـ:"الخروج على السـلطان ونبـذ العـهد والقتـل والقتـال بمفردهم أو مع الأعداء"[4]، ويقول ابن جماعة رحمه الله "إذا امتنـع الذمـي مـن أداء الجزية والتزام أحكام الملة أو قاتلنا انتقض عهده بأحد هذه الثلاثة سواء شرط عليـه ذلك أم لم يشترط"[5].

ويعلل الفقهاء انتقاض عقد أهل الذمة بقتالهم المسلمين بأن القتال يتناقض مع مقتضى العقد أي الأمان، ونقض مقتضى العقد ينقض العقـد نفسـه. يقـول الشيرازي رحمه الله "إن مقتضى عقد الذمة الأمـان مـن الجـانبين والقتـال ينـافي الأمان فانتقض به العهد"[6]، ويقول ابن قدامـة رحمـه الله عـن أهـل الذمـة "إذا فعلوه (= قتال المسلمين) نقضوا الأمان لأنهم إذا قاتلونا لزمنا قتالهم وذلك ضد

(1) الشيرازي: المهذب 220/22
(2) ابن قدامة: المغني 121/8
(3)الكاساني: بدائع الصنائع 113/7
(4) القرافي: الفروق 12/3
(5) ابن جماعة: تحرير الأحكام ص261
(6) الشيرازي: المهذب 257/2

الأمان"[1]، ويقول القرافي رحمه الله أن الخروج على السلطان ينقض العهد لأن الخروج "مناف للأمان والتأمين وهما مقصود العقد"[2].

ويتضح من مجمل ما سبق أن من أوردنا أقوالهم من الفقهاء يرتبون على خروج أهل الذمة منفردين على الإمام انتقاض عهدهم وبالتالي زوال عصمتهم، وهو ما يعني - كما سبق التوضيح- أنهم لا يعاملون عندئذ معاملة البغاة المسلمين. ولم أقف على قول فقهي مخالف لذلك سوى الاستثناء الذي أورده القرافي عن ابن القاسم "قال ابن القاسم إن كان خروجهم وامتناعهم من الجزية لظلم من الإمام أو غيره ردوا إلى ذمتهم"[3] أي لا ينتقض عهدهم، وهو ما يقتضي- كما سبق الذكر- معاملتهم معاملة البغاة المسلمين. كذلك أورد الأمير الصنعاني رحمه الله أن بعض فقهاء الشافعية ربما لا يرون أن قتال أهل الذمة للمسلمين ينقض ذمتهم" استشكل بعض الشافعية الانتقاض بالقتال لأنه فعل والعقود لا تبطل بالأفعال وأجيب عنه بأن الذمة لما كانت جائزة من جانب الذمي التحقت في حقه بالعقود الجائزة والعقد الجائز إذا انتفى مقصوده كلية لم يبعد انتقاضه"[4].

ولم أقف على نص فقهي صريح بعدم انتقاض عهد الذمة في حالة الخروج المنفرد إذا ما كان مصحوبا بأي من الأعذار التي تمنع عند بعض الفقهاء انتقاضه في حالة الخروج المشترك. ولا يخفى أن بعض تلك الأعذار، ومنها جهل أهل الذمة بحرمة قتالهم المسلمين، وخلو عهد الذمة من الاشتراط على عدم قتالهم للمسلمين، يمكن أن تتوافر في حالة الخروج المنفرد أيضا.

---

(1) ابن قدامة: المغني 608/8

(2) القرافي: الفروق 12/3

(3) القرافي: الفروق 12/3

(4) الصنعاني: منحة الغفار 2577/4

المطلب الثاني

خروج أهل الردة

تعني الردة في الاصطلاح الفقهي الرجوع إلى الكفر بعد الإسلام. وقد احتج الفقهاء لوجوب قتال أهل الردة إذا امتنعوا وخرجوا بفعل الصحابة، فقد قاتل الصحابة بقيادة الإمام أبي بكر من ارتدوا وامتنعوا من العرب. ويضيف ابن قدامة رحمه الله "إن الله تعالى أمر بقتال الكفار في مواضع من كتابه وهؤلاء أحقهم بالقتال لأن تركهم ربما أغرى أمثالهم بالتشبه بهم والارتداد معهم فيكثر الضرر بهم..."[1]، وخروج أهل الردة، كخروج أهل الذمة، يمكن أن يكون إما خروجا منفردا، وإما خروجا مشتركا مع البغاة المسلمين. إلا أنه يلاحظ أن الفقهاء عندما تناولوا أحكام خروج أهل الذمة ميزوا بوضوح بين أحكام الخروج المنفرد، وأحكام الخروج المشترك بينما لا نجد لهم حرصا على مثل هذا التمييز في حالة خروج أهل الردة، حيث اكتفوا بالحديث عن خروجهم عموما، دون أية

(1) ابن قدامة: المغني 95/10.

إشارة إلى أنهم يعنون به الخروج المشترك، وهو ما يرجح أن المعني بالخروج الذي تحدثوا عن أحكامه هو الخروج المنفرد.

ونحاول في ما يلي تتبع ما أورده الفقهاء من أحكام خروج أهل الردة:

الخروج المنفرد:

نص الفقهاء على أن أهل الردة إذا ما امتنعوا أو قاتلوا يكون قتالهم على صفة قتال أهل الحرب. يقول الماوردي رحمه الله "يجري على قتالهم بعد الإنذار والإعذار حكم قتال أهل الحرب في قتالهم غرة وبياتا ومصافتهم في الحرب جهارا وقتالهم مقبلين ومدبرين"[1]، ويقول ابن قدامة "يتبع مدبرهم ويجاز على جريحهم"[2]، ويقول الشيرازي رحمه الله "يتبع في الحرب مدبرهم ويذفف على جريحهم.[3].

وعلل الشيرازي رحمه الله سبب قتال أهل الردة على النحو الذي يقاتل به أهل الحرب بقوله "لأنه إذا وجب ذلك في قتال أهل الحرب فلأن يجب ذلك في قتال المرتدة، وكفرهم أغلظ، أولى"[4]. وقد يضاف إلى ذلك أن الرأي الفقهي السائد هو أن الردة ترفع عن المرتد، إذا لم يتب، عصمة الدم لتخليه عن مصدر العصمة للمسلم وهو الإسلام. وبارتفاع عصمة دمه يصبح المرتد في نفس وضع أهل الحرب الذين لا عصمة لهم فيشرع قتاله على نحو قتالهم ومما أورده ابن قدامة بشأن عصمة المرتد أن "عصمة نفسه وماله إنما تثبت بإسلامه فزوال إسلامه يزيل عصمتها"[5].

---

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية ص56

(2) ابن قدامة: المغني 95/10

(3) الشيرازي: المهذب 224/2

(4) الشيرازي: المهذب 224/2

(5) ابن قدامة: المغني 81/10

كذلك لم أقف على أثر يفيد أن الصحابة قد اتبعوا في قتالهم لأهل الردة أحكاماً أقل شدة أو عنفاً من أحكام قتال أهل الحرب.

وعلى عكس أسرى أهل الحرب فإن أسرى أهل الردة لا يجوز استرقاقهم لأن الحكم السائد للمرتد في الفقه هو إما التوبة وإما القتل. يقول الشيرازي رحمه الله "إن أُخذ منهم أسير استتيب فإن تاب وإلا قُتل لأنه لا يجوز إقراره على الكفر"[1]، ويقول الماوردي رحمه الله "من أُسر منهم جاز قتله صبراً إن لم يتب ولا يجوز أن يسترق عند الشافعي رحمه الله"[2]، ويقول الكاساني رحمه الله "المرتد لا يسترق وإن لحق بدار الحرب"[3]. واستدل الكاساني لعدم جواز استرقاق المرتد بقوله تعالى (تقاتلونهم أو يسلمون) [4] وبامتناع أبي بكر والصحابة عن استرقاق من قاتلوهم من المرتدين وبأن الاسترقاق إنما يجوز وسيلة للإسلام، كما في حالة الكافر لا حيث لا يكون وسيلة للإسلام كما في حالة المرتد.

واختلفت أقوال الفقهاء في ما يتعلق بمدى مسئولية أهل الردة عن ما يتلفونه أثناء القتال، فقد قال بعض الفقهاء يضمنون ما أتلفوه من الأنفس والأموال. وقال البعض الآخر يضمنون الأموال دون الأنفس لأنهم أتلفوا الأموال بغير تأويل، ولأن أبا بكر قال للمرتدين تردون علينا ما أخذتم منا ولا نرد عليكم ما أخذنا منكم، ولا يضمنون القتلى "أما القتلى فحكمهم فيهم حكم أهل البغي"[5] لأن أبا بكر لم يضمن المرتدين من قتلوهم.

(1) الشيرازي: المهذب 224/2

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية ص56

(3) الكاساني: بدائع 136/7

(4) سورة الفتح-6

(5) ابن قدامة: المغني 73/10

ويروى عن الشافعي أنه قال عن أهل الردة أنهم لا يضمنون لا الأموال ولا الأنفس؛ لأن تضمينهم ينفرهم عن العودة إلى الإسلام، وأضاف ابن قدامة معللا "لأنهم إذا امتنعوا صاروا كفارا ممتنعين بدارهم فأشبهوا أهل الحرب"[1]، ويقول الزيلعي رحمه الله "أجمعوا على أن ما أتلفه أهل الردة لا يجب عليهم ضمانه، رواه اليرقاني على شرط البخاري"[2]. وعلل ابن الهمام سقوط الضمان عن المرتد قائلا "لأنه أتلف عن تأويل فاسد والفاسد من التأويل ملحق بالصحيح إذا ضمت إليه المنعة في الدفع أي نفي الضمان وصار كما في منعة أهل الحرب وتأويلهم"[3] .

واختلفت أقوال الفقهاء، كذلك في حكم أموال أهل الردة إذا ما قاتلوا، فقد صرح البعض بأنه لا يجوز غنم أموالهم ومنهم ابن المرتضى رحمه الله "لا تغنم أموالهم"[4]. وفي المقابل أجاز البعض غنم أموالهم ومنهم الماوردي رحمه الله "إذا غنمت أموالهم لم تقسم في الغانمين وكان مال من قتل منهم فيئا ومال الأحياء موقوفا إن أسلموا رد عليهم وإن هلكوا صار فيئا" [5]. ويقول ابن قدامه رحمه الله "لو ارتد جماعة وامتنعوا في دارهم عن طاعة إمام المسلمين زالت عصمتهم في أنفسهم وأموالهم"[6]، ويرى أن أبا بكر غنم أموال من قاتلهم من المرتدين، حيث قال لوفد بزاخة وغطفان "نغنم ما أصبنا منكم وتردون إلينا ما أصبتم منا"[7].

---

(1) ابن قدامة: المغني 73/10
(2) الزيلعي: تبيين الحقائق 294/3
(3) ابن الهمام: شرح فتح لاقدير 414/4
(4) ابن المرتضى: الأزهار ص324
(5) الماوردي: الأحكام السلطانية ص56
(6) ابن قدامة: المغني 82/10
(7) الشيرازي: المهذب 223/2

وبالمثل اختلفت أقوال الفقهاء في حكم نساء أهل الردة وذراريهم. وقد ذهب أكثر الفقهاء إلى وجوب قتل نسائهم إن لم يتبن، ولا يجوز استرقاقهن. يقول المقدسي رحمه الله "الرق لا يجري على المرتد سواء كان رجلا أو امرأة سواء لحق بدار الحرب أو أقام في دار الإسلام"[1]. ورجح فقهاء أن نساء أهل الردة لا يقتلن ويجوز استرقاقهن إن لحقن بدار الحرب، وعلل الكاساني جواز استرقاقهن بقوله "لأنه لم يشرع قتلها ولا يجوز إبقاء الكافر على الكفر إلا مع الجزية أو مع الرق ولا جزية على النسوان وكان إبقاؤها على الكفر مع الرق أنفع للمسلمين من إبقائها من غير شيء وكذا الصحابة رضي الله عنهم استرقوا نساء من ارتد من العرب وصبيانهم"[2] وتورد بعض المصادر أنه" روى عن علي والحسن وقتادة أنها تسترق"[3].

وعن حكم ذراريهم أطلق البعض عدم جواز استرقاقهم. يقول الماوردي رحمه الله "وإذا ظهر عليهم لم تسب ذراريهم وسواء من ولد منهم في الإسلام أو بعد الردة"[4]. واختار البعض التمييز بين من ولد منهم قبل الردة " فلا يجوز استرقاقهم صغارا لأنهم مسلمون ولا كبارا لأنهم إن ثبتوا على إسلامهم بعد كفرهم فهم مسلمون وإن كفروا فهم مرتدون"[5]، ومن ولد منهم بعد الردة فيجوز استرقاقهم لأنهم ولدوا لأبوين كافرين فهم كفار حكما وليسوا مرتدين. ويروى عن أبي حنيفة أنه قال "إن ولدوا في دار الإسلام لم يجز استرقاقهم وإن ولدوا في دار الحرب جاز استرقاقهم"[6]. وميز البعض بين ذراري المرتدين على

(1) المقدسي: الشرح الكبير 101/10
(2) الكاساني: بدائع الصنائع 136/7
(3) المقدسي: الشرح الكبير 78/10
(4) الماوردي: الأحكام السلطانية ص56.
(5) ابن قدامة: المغني 93/10
(6) ابن قدامة: المغني 94/10

أساس السن والجنس، وأجاز استرقاق الإناث وصغار الذكور "يسترق الإناث والذكور الصغار من أولاده لأن أمهم مرتدة وهي تحتمل الاسترقاق والولد كما تبع الأم في الرق يتبعها في احتمال الاسترقاق"[1]، ومنع استرقاق الذكور الكبار "لانقطاع التبعية بالبلوغ"[2].

وعدم جواز استرقاق الذراري يعني عند جمهور الفقهاء، وجوب قتلهم إن رفضوا التوبة عند بلوغهم، أما عند غيرهم فلا يجوز قتلهم وإنما يجبرون على الإسلام بالحبس لأن ردتهم "ردة حكمية لا حقيقية لوجود الإيمان حكما بطريق التبعية لا حقيقة"[3].

ويذكر - كما سبقت الإشارة- أن الصحابة رحمهم الله قد اختلفوا في حكم نساء وذراري من قاتلوهم من أهل الردة، حيث ذهب البعض، ومنهم الإمام أبو بكر رحمه الله، إلى جواز أسرهم بينما منع البعض الآخر، ومنهم الإمام عمر رحمه الله، جواز أسرهم.

الخروج المشترك:

كما سبقت الإشارة، لم أجد الفقهاء، في ما قرأت لهم، قد تطرقوا لأحكام خروج أهل الردة إعانة للبغاة المسلمين، أي أحكام الخروج المشترك. وصحيح أن احتمال استعانة البغاة المسلمين بأهل الردة احتمال ضعيف مقارنة باحتمال استعانتهم بأهل الذمة، نظرا لأنه بينما وجود أهل الذمة في الدولة الإسلامية وجود دائم ومستمر، فإن وجود أهل الردة في الدولة الإسلامية يعتبر، وفقا

(1) الكاساني: بدائع الصنائع 139/7

(2) الكاساني: بدائع الصنائع 139/7

(3) الكاساني: بدائع الصنائع 140/7

للمنظور الفقهي السائد، وجودا مؤقتا لا تزيد مدته عند جمهور الفقهاء عن ثلاثة أيام. ولا شك أن ذلك يقلل من احتمال تزامن وجود أهل الردة مع حالات البغي، وبالتالي يقلل من احتمال استعانة البغاة المسلمين بهم. على أنه مهما كان ضعف احتمال الخروج المشترك لأهل الردة مع البغاة المسلمين فإنه احتمال قائم، ولا يمكن استبعاده كليا، خاصة وأن التاريخ الإسلامي يشهد بأن موجة الردة الجماعية التي تزامنت مع عصر الصحابة قد استمرت لفترة ليست قصيرة واشتملت على تحالفات مؤقتة بين أهل ردة ومسلمين، كما في حالة تحالف مالك وقومه (مسلمون) مع سجاح وقومها (أهل ردة).

وفي ضوء ما سبق، قد يصح أن لا يكون سبب عدم تطرق الفقهاء لأحكام الخروج المشترك لأهل الردة هو استبعاد الفقهاء لمثل هذا الخروج بقدر ما هو تقدير الفقهاء أو حكمهم بأن أحكام الخروج المشترك لأهل الردة لا تختلف عن أحكام خروجهم المنفرد والتي تفضلوا ببيانها.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار ما تبين لنا في ما سبق من أن الفقهاء قد بنوا تفاصيل ما أوردوه من أحكام بشأن كيفية التعامل مع الخروج المنفرد لأهل الردة على واقعة الردة، وما رتبوا عليها من فقدان المرتدين العصمة أكثر مما بنوها على واقعة الخروج نفسها، اتضح أنه ليس من المرجح أن يكون لشكل خروج أهل الردة أثر يذكر عند الفقهاء في تحديد أحكام خروج أهل الردة. وبالتالي فإن الأرجح من منظور الفقه الموروث هو أن لا تختلف أحكام الخروج المشترك لأهل الردة عن أحكام خروجهم لوحدهم، أي أحكام الخروج المنفرد لأهل الردة.

وبينما يؤكد الفقهاء عموما بأنه لا خيار لمن ظهر عليهم الإمام من المرتدين إلا القتل أو التوبة، وانه لا تجوز لا موادعتهم ولا مصالحتهم "لا يجوز أن يهادنوا

على الموادعة في ديارهم... والثاني أن لا يصالحوا على مال يقرون به على ردتهم"[1] يلاحظ ورود حديث نبوي ربما فيه، إن صح، ما يتيح للمرتدين خيارا ثالثا هو النفي، فقد روت عائشة رحمها الله "لا يحل قتل مسلم إلا في احدى ثلاث خصال زان محصن فيرجم ورجل يقتل مسلما متعمدا فيقتل ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله ورسوله فيقتل ويصلب أو ينفى من الأرض" على أن من الفقهاء من يرون أن المعني وبرجل يخرج من الإسلام ربما هو المحارب؛ أي قاطع الطريق وليس المرتد. وتفيد سيرة الصحابة في قتال المرتدين أنه يبدو أن بعض الصحابة ربما كانوا يرون وجود خيار رابع هو الاسترقاق في التعامل مع المرتدين، إذ يروى أنهم استرقوا المرتدين.

وإذا صح ما يروى عن الإمام أبى بكر رحمه الله فإنه يعني أنه، ومن وافقه من الصحابة، ربما كانوا يرون وجود خيار خامس للتعامل مع المرتدين، إذ تفيد بعض الروايات أن الإمام أبو بكر كان يرى جواز الدخول -خلافا لما يقوله الفقهاء- في صلح مع المرتدين الذين ظهر عليهم الإمام. ووفقا للرواية فقد أقر الصحابة رأى الإمام أبي بكر. وتذكر الرواية أن الإمام أبا بكر عرض الصلح على بعض من جاءوا يسألونه ذلك ممن قاتلهم من المرتدين "جاء وفد شراحه من أسد وغطفان إلى أبي بكر يسألونه الصلح فخيرهم بين الحرب المجلية والسلم المخزية فقالوا هذه المجلية قد عرفناها فما المخزية؟ قال ننزع منكم الحلقة والكراع ونغنم ما أصبنا منكم وتردون علينا ما أصبتم منا وتدون قتلانا وتكون قتلاكم في النار وتتركون أقواما يتبعون أذناب الإبل حتى يري الله خليفة رسوله والمهاجرين والأنصار أمرا يعذرونكم به، فعرض أبو بكر ما قال على القوم فقام عمر بن الخطاب فقال قد رأيت رأيا وسنشير عليك أما ما ذكرت من الحرب

---

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية ص57.

المجلية والسلم المخزية فنعم ما ذكرت أما ما ذكرت تدون قتلانا وتكون قتلاكم في النار فإن قتلانا قاتلت فقتلت على أمر الله، أجورها على الله ليس لها ديات فتتابع القوم على ما قال عمر"[1] وعلق الشوكاني على هذا الأثر بقوله "وقد استدل بالأثر المذكور على أنه يجوز مصالحة الكفار المرتدين على أخذ أسلحتهم وخيلهم ورد ما أصابوه من المسلمين"[2].

---

(1) الشوكاني: نيل الأوطار 22/8

(2) الشوكاني: نيل الأوطار 23/8.

المطلب الثالث

الاستظهار بالأجانب

المعني بالأجانب هنا هم أهل ما أطلق عليه فقهاء الإسلام الأوائل، في إطار تصنيفهم الثنائي للعالم، اسم دار الحرب. وسبق الذكر بأن الفقهاء قد ميزوا الأجانب أو أهل دار الحرب إلى حربيين (أهل حرب) ومعاهدين (أهل عهد) ومستأمنين (أهل أمان). والحربيون هم من ليس بينهم وبين الإمام/ الدولة الإسلامية عهد أو صلح على وقف القتال، والمعاهدون هم من بينهم وبين الإمام/ الدولة الإسلامية عهد أو صلح على وقف القتال، والمستأمنون هم من يدخلون دار الإسلام بأمان.

وقد تطرق الفقهاء لاحتمال استعانة البغاة المسلمين بالفئات المذكورة من الأجانب، ويبنوا أثر ذلك على أحكامهم. فقالوا لو أن أهل الحرب (الحربيين) أعانوا البغاة المسلمين في قتال أهل العدل فإنهم يعاملون كما لو أنهم يقاتلون أهل العدل منفردين أي- كما يقول الشيرازي رحمه الله- "جاز لأهل العدل قتلهم مدبرين وجاز أن يذفف على جريحهم وإن أسروا جاز قتلهم واسترقاقهم والمن عليهم والمفاداة لهم لأنهم لا عهد لهم ولا ذمة فصار كما لو جاءوا منفردين

عن أهل البغي"[1]. ويرى جمهور الفقهاء أن كل ذلك يجوز لأهل العدل حتى وإن كان البغاة المسلمون قد أعطوا أهل الحرب أمانا أو عهدا، لأن ما أعطوهم من عهد إما لا يصلح أصلا إن كان ينص على قتالهم لأهل العدل، وإما كان عهدا صحيحا ولكن بطل بفعل قتالهم لأهل العدل.

واستدل الماوردي رحمه الله لصحة أمان أو عهد أهل البغي لأهل الحرب إن كان أمانا مطلقا غير مشروط بقتال أهل العدل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم) [2]، واحتج لبطلان أمانهم إن كان مشروطا بقتال أهل العدل بأمرين "أحدهما أنه لما بطل عقد الأمان لهم بقتالنا لم يجز أن ينعقد على قتالنا. والثاني أن عقد الأمان يقتضي أن نؤمنهم ونأمنهم فلم يجز أن نؤمنهم ولا نأمنهم"[3].

وأورد النووي للقاضي حسين، رحمهما الله، رأيا مخالفا لرأي الجمهور في حكم أهل الحرب الذين أمنهم البغاة "قال القاضي حسين: لا يتبع مدبرهم ولا يذفف على جريحهم[4]. ومع أن النووي قد صحح رأي الجمهور في حكم أمان البغاة لأهل الحرب إلا أنه صرح بأن أهل الحرب الذين يعينون البغاة لا يقاتلون مقاتلة أهل الحرب، أي كما لو قاتلوا منفردين، إذا أبدوا عذرا مقبولا "لو قالوا ظننا أنه يجوز لنا أن نعين بعض المسلمين على بعض أو ظننا أنهم المحقون أو ظننا أنهم استعانوا بنا في قتال الكفار فوجهان، أحدهما: الاعتبار بظنهم الفاسد

(1) الشيرازي: المهذب 220/2.

(2) أبو داود برقم 2751 والبيهقي 29/8.

(3) الماوردي: قتال أهل البغي ص143

(4) النووي: روضة الطالبين 60/10

ولنا قتلهم واسترقاقهم وأصحهما أن نبلغهم المأمن ونقاتلهم مقاتلة البغاة فلا يتعرض لهم مدبرين"[1].

وأكثر الفقهاء يرون أن الأمان الذي يبذله البغاة المسلمون لأهل الحرب يلزم البغاة وإن لم يكن ملزما لأهل العدل. ولزوم الأمان للبغاة يعني أنه لا يجوز لهم الغدر بمن أمنوهم من أهل الحرب واستعانوا بهم، ولا يجوز لهم فيهم ما جاز لأهل العدل، يقول الشيرازي رحمه الله "ولا يجوز شيء من ذلك لمن عاونوهم من أهل البغي لأنهم بذلوا لهم الذمة والأمان فلزمهم الوفاء"[2]، ويقول ابن قدامة رحمه الله "أما أهل البغي فلا يجوز لهم قتلهم لأنهم أمنوهم فلا يجوز لهم الغدر بهم"[3].

ورأى البعض أن أمان أهل البغي لأهل الحرب غير ملزم حتى لأهل البغي. يقول النووي رحمه الله "وهل ينعقد الأمان في حق البغاة ؟ وجهان أصحهما نعم"[4]. وقد احتج البعض لهذا الرأي بقولهم لأن من لم يصح أمانه في بعض المسلمين لم يصح في حق بعضهم كمن أمنه صبي أو مجنون[5].

ويبدو أنه لا خلاف بين الفقهاء في أن لا ضمان على من استعان بهم البغاة المسلمون من أهل الحرب في ما يتلفونه على أهل العدل أثناء القتال "وإن أتلفوا على أهل العدل نفسا أو مالا لم يجب عليهم ضمانه قولا واحدا، كما لو قاتلوا

---

(1) النووي: روضة الطالبين 61/10

(2) الشيرازي: المهذب 220/2

(3) ابن قدامة: المغني 121/8

(4) النووي: روضة الطالبين 60/10.

(5) المطيعي: المجموع: 574/17.

المسلمين منفردين"[1]. أما ما قد يتلفونه على البغاة الذين استعانوا بهم وأمنوهم فـ "مضمون إن نفذنا أمانهم لهم، وإلا فلا"[2].

ولو كان من استعان بهم البغاة المسلمون من الأجانب المعاهدين أي من بينهم وبين الإمام عهد أو صلح يرى الفقهاء أن عهدهم أو صلحهم ينتقض بمشاركتهم البغاة في قتال أهل العدل، ويصبح حكمهم حكم أهل الحرب إذا ما قاتلوا المسلمين منفردين، وذلك ما لم يثبتوا أنهم أكرهوا على قتال أهل العدل فلا ينتقض عهدهم أو صلحهم، يقول النووي رحمه الله إن "استعان البغاة بمن لهم أمان إلى مدة انتقض أمانهم، فإن قالوا كنا مكرهين، وأقاموا ببينة على الإكراه فهم على العهد، والا انتقض أيضا"[3].

واستدل الفقهاء لانتقاض عهد أهل العهد إذا قاتلوا أهل العدل مع البغاة المسلمين بالآية الكريمة (وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء)[4]، حيث يقول الماوردي رحمه الله مشيرا للآية المذكورة "لما أجاز أن ينبذ إليهم عهدهم بنقضه إذا خفناهم كان أولى أن ينقض بقتالهم"[5]. ويقول البغوي رحمه الله "إن الأمان المؤقت ينتقض بخوف الخيانة فانتقض بالمعاونة"[6]. واحتج ابن قدامة رحمه الله للانتقاض بقوله "لأنهم تركوا الشرط وهو كفهم عن المسلمين"[7] ويضيف الماوردي رحمه الله بأن "إعطاء العهد إنما كان لمصلحتنا لا لمصلحتهم... فإذا قاتلوا زالت المصلحة فبطل العهد عموماً"[8].

---

(1) المطيعي: المجموع 574/17.
(2) النووي: روضة الطالبين 61/10.
(3) النووي: روضة الطالبين 62/10.
(4) سورة الأنفال- 58.
(5) الماوردي: قتال أهل البغي ص145.
(6) الماوردي: قتال أهل البغي ص146.
(7) ابن قدامة: المغني 121/8.
(8) الماوردي: قتال أهل البغي ص145.

وعلل الفقهاء انتقاض عهد أهل العهد بمعاونة البغاة بينما لا ينتقض عقد أهل الذمة بمعاونة البغاة بقولهم بأن "الفرق بينهم وبين أهل الذمة أن أهل الذمة أقوى حكما ولهذا لا تنتقض الذمة لخوف جنايتهم والهدنة تنتقض لخوف جنايتهم فلأن تنتقض بنفس الإعانة أولى"[1] ويقول ابن قدامة "الفرق بينهما أن أهل الذمة أقوى حكما لأن عهدهم مؤبد ولا يجوز نقضه لخوف الخيانة منهم ويلزم الإمام الدفع عنهم والمتسأمنون (=أهل العهد) بخلاف ذلك"[2].

إذن، إذا ما قاتل أهل العهد أهل العدل إعانة للبغاة المسلمين، ولم يثبت كونهم مكرهين، ينتقض عهدهم ويصبح حكمهم حكم أهل الحرب، فيقاتلون كما يقاتل أهل الحرب ويسترقون ويسبى ذراريهم وتغنم أموالهم و،ربما، لا يضمنون ما أتلفوه على أهل العدل أثناء القتال. يقول ابن قدامة رحمه الله "أما أهل الهدنة إذا نقضوا العهد حلت دماؤهم وأموالهم وسبي ذراريهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم قتل رجال بني قريظة وسبى ذراريهم وأخذ أموالهم حين نقضوا عهده"[3].

ومن الواضح أنه إذا كان عهد أهل العهد ينتقض إذا ما قاتلوا أهل العدل عونا للبغاة المسلمين فمن باب أولى أن ينتقض أمان المستأمنين، أي من دخلوا دار الإسلام بأمان، إذا ما قاتلوا أهل العدل عونا للبغاة المسلمين؛ لأنه يفهم من أقوال بعض الفقهاء أن أمان المستأمنين أضعف من أمان المعاهدين. إلا أنه لا يستبعد أن يكون لبعض الفقهاء رأي مخالف، خاصة وقد مر بنا أن بعضهم يثبت أمان من أمنهم البغاة فقط وإن قاتلوا أهل العدل فمن باب أولى أن يثبتوا ولا ينقضوا أمان من أمنهم أهل العدل من المستأمنين وإن قاتلوهم. ويقول

(1) المطيعي: المجموع 575/17.
(2) ابن قدامة: المغني 121/8.
(3) ابن قدامة: المغني 517/10

أستاذنا د. زيدان عن بغي المستأمنين بالاشتراك مع المسلمين "الحنفية لم يصرحوا بالنقض ولا بعدمه في هذه الحالة، ولكن مقتضى مذهبهم عدم النقض لأنهم يصرحون دائما بأن المستأمن ما دام في دار الإسلام فهو في الأحكام كالذمي والذمي لا ينتقض أمنه باشتراكه مع البغاة المسلمين"[1].

يتبين مما سبق أن الرأي الفقهي السائد هو أن حكم مختلف فئات الأجانب إذا ما قاتلوا أهل العدل عونا للبغاة المسلمين هو نفس حكم أهل الحرب إذا ما قاتلوا المسلمين منفردين. وكون أن قتال الأجانب لأهل العدل كان بالاشتراك مع بغاة المسلمين لا يشكل في نظر جمهور الفقهاء عذرا أو سببا كافيا للحكم عليهم بغير حكم أهل الحرب أو معاملتهم معاملة البغاة المسلمين.

كان ذلك عن حكم الأجانب إذا ما استظهر بهم بغاة مسلمون أما عن حكمهم إذا ما استظهر بهم الخارجون على الإمام من المواطنين غير المسلمين، أي أهل الذمة وأهل الردة، فلم أقف على قول فقهي صريح في ذلك. بيد أن من الواضح أنه إذا كان إقدام الأجانب على قتال أهل العدل عونا للمسلمين لم يمنع- كما تبين سابقا- من الحكم عليهم بحكم أهل الحرب فمن باب أولى أن لا يمنع إقدامهم على قتال أهل العدل عونا لغير المسلمين من الحكم عليهم بحكم أهل الحرب.

كذلك لم أقف على قول فقهي صريح لأثر الاستظهار بالأجانب على حكم المستظهرين بهم، سواء من البغاة المسلمين أو الخارجين من المواطنين غير المسلمين. والأظهر، في ضوء ما رأيناه من حرص مقدر من جانب الفقهاء على بيان حكم استظهار البغاة المسلمين بالأجانب أو استعانتهم بالمواطنين غير المسلمين على حكم الأجانب، والمواطنين غير المسلمين هو أنه لو كان الفقهاء

(1) د. زيدان: أحكام الذميين ص239.

يرون في هذا الاستظهار أو الاستعانة أثرا على حكم البغاة المسلمين لتطرقوا إلى بيانه أو ذكروه ولو عرضا. ولو صح هذا التقدير أو الافتراض ترجح أن جمهور الفقهاء ربما يرون أن حكم البغاة المسلمين إذا ما استظهروا أو استعانوا بالأجانب أو المواطنين غير المسلمين هو نفس حكمهم كما لو قاتلوا أهل العدل منفردين. ومما قد يدعم هذا الترجيح أنه لم يرد عن جمهور الفقهاء، في ما أعلم، أن من شأن استظهار المسلم بغير المسلم على مسلم أن يرفع عصمته، أي عصمة المستظهر، كليا وطالما لم ترتفع عصمته كليا يتعين أن لا يكون حكمه هو نفس حكم من ترتفع عصمتهم كليا، أو من لا عصمة لهم أصلا- عند الجمهور- من أهل الحرب.

أما بالنسبة لأثر استظهار المواطنين غير المسلمين (أهل الذمة وأهل الردة) بالأجانب على حكم هؤلاء المواطنين غير المسلمين فإن من الواضح أنه إذا كان جمهور الفقهاء يرون في خروج المواطنين غير المسلمين منفردين نقضا لذمتهم وأمانهم فليس من المرجح أن ينفوا انتقاض ذمتهم أو أمانهم إذا ما استظهروا، في خروجهم على أهل العدل، بقوى أجنبية غير مسلمة يلزم قتالها -إذا ما قاتلوا المسلمين بأي شكل كان- قتال أهل الحرب.

ويتضح من مجمل ما تمهد في هذا الباب عن بغي المواطنين غير المسلمين أن ما ذهب إليه بعض، وربما جمهور، الفقهاء من أن المواطنين غير المسلمين إذا ما خرجوا على الإمام، وخاصة على انفراد، يقاتلون أو يعاملون بصورة أشد عنفا وأكثر تشددا من ما يقاتل أو يعامل به البغاة من المواطنين المسلمين مبني أساسا على افتراض هؤلاء الفقهاء أن المواطنين غير المسلمين عندما يقاتلون الإمام يكونون أو يصبحون لا عصمة لهم، أي لا حرمة لدمائهم ولا لأموالهم بينما يظل المواطنون المسلمون في قتالهم للإمام يحتفظون بعصمتهم. ويقوم هذا الافتراض

على مقولة فقهية مفادها أن الإنسان إنما يكسب العصمة التي تعصم دمه وماله وتحرم قتله وقتاله بأحد عاصمين اثنين هما الإيمان والأمان، وقد يضيف البعض عاصما ثالثا هو الالتجاء إلى الحرم. يقول الكاساني رحمه الله "الأسباب المعترضة للقتال أنواع ثلاثة الإيمان والأمان والالتجاء إلى الحرم"[1]. والمعنى بالإيمان هو الإسلام والمعنى بالأمان هو ما يكون بين المسلمين وغير المسلمين من عهود الأمان والسلام مثل عهد الذمة وعقد الهدنة. وقد شاعت المقولة المذكورة في التراث الفقهي[2] وشكلت الأساس أو أحد الأسس لبعض الأحكام المحورية ومنها الحكم بأن من انقطع إيمانه أو أمانه انقطعت عصمته وأصبح مهدور الدم و- غالبا- المال.

ومع خطورة مضمونها ومفهومها وخطورة ما بنيت عليها من أحكام لم أقف بعد لهذه المقولة على دليل شرعي قطعي، وكل ما وقفت عليها من أدلة بشأنها هي أدلة ظنية أو اجتهادية، لا يطمئن المرء لأن يبني عليها مثل هذه المقولة، والتي يكفي لتلمس بعض خطورتها ملاحظة أنها تفترض أن الأصل شرعا هو أن الإنسان لا عصمة له -أي لا حرمة لدمه ولا ماله- حتى يكسبها إما بالإيمان وإما بالأمان!

وتضم الأدلة المشار إليها آيات قرآنية من مثل:(فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم)، (وستدعون إلى قوم أولي بأس شديد

(1) الكاساني: بدائع الصنائع 102/7.

(2) وتلقاها الفقه المعاصر أيضا: انظر مثلا الأستاذ عودة (في التشريع الجنائي 529/1-532) حيث يقول "وأساس العصمة إما الإيمان وإما الأمان... وإذا كان أساس العصمة هو الإيمان والأمان فإن العصمة تزول بزوال الأساس الذي قامت عليه"، وانظر أيضا أستاذنا د. زيدان (أحكام الذميين ص 20) حيث يقول "العصمة في الشريعة الإسلامية تكون بأحد أمرين: الإيمان أو الأمان".

تقاتلونهم أو يسلمون). و (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)، وأحاديث نبوية من مثل (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلا إلا الله وأن محمد رسول الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها) و(إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى خصال ثلاث: ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل وكف عنهم، فإن أبو فادعهم إلى إعطاء الجزية فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم).

ويكشف التأمل في تفاصيل الاستدلال بالنصوص المذكورة لإثبات مقولة افتقار الإنسان للعصمة ما لم يكتسبها بالإيمان أو الأمان أنه استدلال قائم على اجتزاء تلك النصوص من سياقاتها النصية والتاريخية التي يتعين أن تفهم تلك النصوص في إطارها. وتكريسا لهذا الاجتزاء وتبريرا له جاء الإدعاء بنسخ عدد مقدر من النصوص الموضوعية ذات الصلة، والتي من شأن الجمع بينها وبين النصوص المذكورة بيان أن المعنى بمن تتحدث النصوص المذكورة عن قتالهم إنما هم من يقاتلون المسلمين ويناصبونهم العداء دون من لم يقاتلونهم أو يناصبوهم العداء من البشر.

وإذا ما تجاوزنا الخلاف المعروف في مبدأ النسخ فإن القول بالنسخ هنا يتعارض ليس فقط مع القاعدة التي لا تعرف خلافا معتبرا عليها والتي تقرر بطلان دعوى النسخ فيما يمكن الجمع بينها من النصوص وإنما تتعارض أيضا تعارضا صارخا مع فهم الرسول صلى الله عليه وسلم لتلك النصوص كما تعكسه سنته الفعلية ونصوصه النبوية التي ظل يلتزم بها الصحابة حتى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، مؤكدين بذلك أنها لم تنسخ في ما بلغهم.

إن إنكار الرسول صلى الله عليه وسلم لقتل نفس مشركة مع أنها لم تكن آمنت ولا استأمنت يقدح في -إن لم نقل ينقض تماما- دعوى أن النفس البشرية لا تكسب العصمة إلا بالإيمان أو الأمان. وبما أنه لم يثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم عدل عن منعه قتل الفئات التي لا تقاتل المسلمين، حتى وإن لم يكن لها لا إيمان ولا أمان، وأن الصحابة ظلوا من بعده يلتزمون بهذا المنع، تبقى دلالة ذلك المنع على أن الأصل في الإنسان أو النفس البشرية العصمة حتى يأتي ما يرفعها دلالة واضحة.

ولعله ما من ذي عقل إلا ويجد صعوبة في استيعاب ما تنطوي عليه مقولة، إن الإنسان لا يكسب العصمة إلا بالإيمان أو الأمان، من مفارقة تتمثل في ما تفترضه من أن يكون نفس الإسلام الذي لا خلاف في أنه قضى بعصمة وحرمة حياة ما دون الإنسان من الأحياء كالحيوانات والنبات دون شرط مسبق -بدليل النصوص التي تمنع إتلافها دون سبب مشروع- قد قضى أيضا بأن الأصل هو أنه لا عصمة للإنسان الذي كرمه الله وسخر له ما دونه من تلك الأحياء المعصومة!!.

وأيا ما رجح المرء بخصوص دلالة النصوص التي تحشد لدعم مقولة إن الإنسان لا يكسب العصمة إلا بالإيمان أو الأمان تبقى هناك حقيقتان أساسيتان يتعين أن تكونا محل إجماع كل المختلفين على تلك المقولة إثباتا ونفيا. وهاتان الحقيقتان هما:-

1- أن دلالة النصوص التي يحتج بها لإثبات أو نفي مقولة إن الإنسان لا يكسب العصمة إلا بالإيمان أو الأمان هي محل اختلاف واقعي معتبر.

2- أية دلالة يرد عليها اختلاف معتبر هي بالضرورة دلالة ظنية.

فهل تكفي مثل هذه الدلالة الظنية لنفي أصالة عصمة الإنسان خلافا لقاعدة ما جاز فيه الاحتمال لا يجوز أو يثبت به الاستدلال، وخلافا لما يقضي به العقل من أن الإنسان إنما يخلق معصوما؟.

ثم إنه لو صح أن الإيمان والأمان هما، كما يقول الفقهاء، سببا العصمة لكان يفترض أن لا ترتفع العصمة أبدا في وجود أي منهما لأنه- كما يؤكد فقهاء الأصول- يلزم في وجود السبب وجود المسبب. وعلى النقيض من ذلك فإن من المعلوم الذي لا نعرف فيه خلافا معتبرا أنه يشرع شرعا رفع عصمة المؤمن وكذا المعاهد- رغم ثبوت وعدم ارتفاع إيمان الأول وأمان الثاني- بحيث يجوز قتلهما أو قتالهما متى ما أتيا أيا من موجبات القتل أو القتال مثل قطع الطريق وإزهاق النفس ظلما وعدوانا. وإذا انتفى ثبوت أن يكون الإيمان والأمان هما سببا- أو من أسباب- وجود العصمة لا يتعين أن يكون انتفاء أي منهما سببا في ارتفاع أو زوال العصمة بحيث يلزم من عدمه عدمها.

وإذا ما ترجحت أصالة عصمة الإنسان وصح ثبوت العصمة للإنسان بمجرد خلقه، ودون افتقار لا للإيمان ولا الأمان ولا غيرهما، تعين أن يكون البشر كلهم فيها، أي في العصمة، سواء. وطالما أن البشر في العصمة سواء يتعين أن يكونوا سواء أيضا في أسباب ارتفاعها ما لم يرد دليل قطعي يفيد خلاف ذلك. وحيث إن الأرجح هو أن عصمة البغاة من المواطنين المسلمين لا ترتفع كليا بقتال الإمام ترجح أيضا أن لا ترتفع به كليا عصمة البغاة أو الخارجين على الإمام من المواطنين غير المسلمين دون دليل قطعي يفيد ذلك. وإذا انتفى لزوم الارتفاع الكلي لعصمة المواطنين غير المسلمين إذا قاتلوا الإمام لزم أن لا يقاتلوا أو يعاملوا قتال أو معاملة من لا عصمة له، وما لم يرد دليل يفيد العكس ينبغي

أن يقاتلوا ويعاملوا بذات صفة قتال ومعاملة من لا ترتفع عصمتهم كليا بقتال الإمام من المواطنين المسلمين.

وطالما لا يوجد -مبلغ علمنا- مانع شرعي، فإن الإيمان بأصالة عصمة الإنسان يستلزم أن يحرص المسلمون على الالتزام بكل ما صح مما سبق عرضه من القواعد والضوابط والآداب الرفيعة التي تحكم قتال ومعاملة البغاة المسلمين في سائر حروبهم، سواء منها الداخلية أو الخارجية، وبغض النظر عن حظ الطرف المقاتل من الإيمان أو الأمان. ولعل مما ينسجم مع مقاصد الشرع وأصوله أن يبادر المسلمون إلى تطوير تلك القواعد والضوابط والآداب بناء على إعادة قراءة النصوص المعنية من خلال اجتهاد نصي-مقاصدي يأخذ في الاعتبار صالح الكسب البشري المعرفي والتنظيمي، والعمل من ثم على تكريس تلك القواعد وترويجها دوليا حتى يجعلوا منها- أو يضمنوها- ميثاقا دوليا تلتزم به كافة الأمم والدول والكيانات الأخرى في كافة حروبها تقديرا لتكريم الله المطلق لجنس الإنسان -دون اعتبار لمتغيري الإيمان والأمان- ومراعاة لما قضى به من أصالة عصمته.

خاتمة

تناولت هذه الدراسة النزاع السياسي المسلح في المجتمع الإسلامي تحت عنوان البغي السياسي. وقد عالجت الدراسة موضوعها من منظور إسلامي يعتمد منهجا فقهياً تأصيليا تراكميا نقديا يقوم على مرجعية البيان الشرعي، والمقاربة النصية- المقاصدية لمضامينه، والاستهداء المتبصر بالتجربة الصحابية، والاستفادة من التراث الفقهي، وصالح الكسب المعرفي البشري عموماً، وإعمال الاجتهاد العقلي والتفكير المنطقي.

وهدفت الدراسة أساساً إلى تأصيل واستكمال البناء الفقهي لموضوعها من خلال تمحيص ما توافر لها من مادة فقهية في بعض جوانب الموضوع والتركيز أكثر على استجلاء فقه جوانب الموضوع، التي لم يوليها التراث الفقهي الاهتمام الكافي.

وقسمت الدراسة موضوعها إلى قسمين رئيسيين خصصت أولهما للجانب المفهومي، وثانيهما للجانب الحكمي. وتوصلت الدراسة إلى ملاحظات ونتائج عرضتها حيثما تناولت النقاط المتعلقة بها. ويمكن إيجاز بعض تلك الملاحظات والنتائج وبيان بعض مغازيها على النحو التالي:

أولاً- مفهوم البغي:

1- لاحظت هذه الدراسة أو تبين لها:-

i- تركزت تعريفات الفقهاء للبغي حول البغاة أي الفاعل وليس البغي أي الفعل نفسه. ومع اتفاق الفقهاء في اسم المعرَّف أو اللفظ المراد

تعريفه وهو البغاة يكشف التحقيق وجود بعض الاختلاف- سعة وضيقاً- في تصوراتهم حدود المسمى أو المدلول المراد تعريفه.

ii- اعتمد الفقهاء في بلورة تعريفاتهم للبغي على مصدرين هما البيان الشرعي، والواقع التاريخي ممثلا في أحداث البغي التي شهدها عهد الصحابة. وقد طغى- وإن بدرجات متفاوتة- أثر الواقع التاريخي أو- إن شئت- المرجعية التاريخية على دور المرجعية الشرعية في تحديد الفقهاء لعناصر تعريفاتهم.

iii- لم تتبين للدراسة وجود قواعد منهجية محكمة التزم بها الفقهاء في استخلاص أو استنباط العناصر التعريفية للبغاة من مصادرها. كما لم يعن الفقهاء كثيرا بالاستدلال لمضامين تعريفاتهم للبغاة. وقد غلب الاستدلال بسلوك الصحابي الفعلي على ما أوردوه -أحياناً- من أدلة تضمنت أيضاً بعض الأدلة اللفظية الشرعية والحجج العقلية. وقد أوضحت الدراسة أن سلوك الصحابي الفعلي محل خلاف فقهي من حيث الحجية وأنه لا يصلح لإثبات العناصر التعريفية للمفاهيم الشرعية لكونه فعلاً تاريخياً.

iv- لم يعن الفقهاء كثيراً بإتقان وإحكام الصياغة اللغوية لمضامين تعريفاتهم. وقد ترتب على تسرب بعض الألفاظ غير المقصودة إلى نصوص التعريفات من جهة والسهو عن تضمينها ألفاظاً معينة من جهة أخرى، إما إضافة عناصر غير مقصودة للتعريف، و إما عدم تضمين نص التعريف لبعض ما يعتبر عناصر تعريفية وفقاً لمفهوم صاحب النص التعريفي للبغي.

v- يمثل المفهوم الفقهي للبغي تخصيصا للفظ أو رمز شرعي، هو البغي لبعض معناه الشرعي السياقي الواسع. المستفاد من قوله تعالى (فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي..). وبعد أن حصر المعنى السياقي للفظ البغي في الآية المذكورة في مدلوله السياسي فقط اختزل

التعريف الفقهي للبغي المدلول السياسي للبغي إلى احدى صوره هي صورة النزاع المسلح بين الحاكم (الإمام) و المحكوم (الشعب)، ثم اختزل هذه الصورة إلى احد اتجاهيه فقط هو اتجاه بغي المحكوم (الشعب) على الحاكم (الإمام).

2- ترتب على مجمل ما ورد في(1) سابقا، أو رافقته، بعض أوجه القصور التي تشوب التعريف الفقهي للبغاة. ونشير هنا منها إلى:

i- وجود تباين بين التعريف الفقهي للبغاة والدلالة السياقية المعنية للفظ البغي في البيان الشرعي، بشكل يؤكد عدم استيفاء التعريف الفقهي للبغاة لمعيار التطابق مع السلطة المرجعية الأساسية (البيان الشرعي) في تعريف الرمز المذكور. ويعد ذلك وما يترتب عليه من تباين بين الشرع والفقه في نطاق تطبيق الأحكام الخاصة بالبغاة نوعاً مما جاء في هذه الدراسة عن التباين المحتمل بين الأحكام الشرعية والأحكام الفقهية نتيجة تباين المعاني الفقهية السائدة لبعض ألفاظ البيان الشرعي عن المعاني المراد بها شرعا في النصوص الشرعية المعنية.

ii- جاء التعريف الفقهي للبغاة تعريفا غير جامع وغير مانع مما يؤكد عدم استيفائه لمعيار الحدية.

iii- تعدد التعريفات الفقهية للبغاة واختلافها عن بعضها البعض اختلافاً مقدراً من حيث المضمون وليس من حيث الصياغة اللغوية فقط.

3- أوجه القصور المذكورة في (2) ترتبت عليها سلبيات عملية وصعوبات نظرية نشير منها إلى:-

i- بينما من شأن عدم استيفاء التعريف الفقهي للبغاة لا لمعيار الحدية ولا لمعيار التطابق مع المرجعية التعريفية أن يزيد من احتمال الخطأ عند محاولة تكييف الأحداث أو النزاعات شرعيا من خلال التعريف الفقهي للبغاة فإن من شأن تعدد التعريفات الفقهية للبغاة أن يكرس الاختلاف

بين المسلمين في تحديد ما إذا كان حدث أو نزاع ما يعد بغياً يجب قتال القائمين به أم لا. ولا يخفى ما في ذلك من تناقض مع الهدف الأساسي من التعريف والمتمثل في الوصول إلى تعريف واحد صائب ودقيق يحد من فساد التباين والاختلاف المفاهيمي ويؤمّن تفادي الخطأ في تحديد مدلولات المفاهيم والألفاظ، لما قد يترتب على مثل هذا الخطأ من نتائج خطيرة قد تصل إلى حد إزهاق أرواح بريئة، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالألفاظ والمفاهيم الشرعية والقانونية.

ii- عدم وجود تعريف جامع مانع للبغي- حتى في إطار مدلوله السياسي- جعل من غير المجدي وربما من المتعذر أيضاً إجراء مطابقة أو تمييز دقيق بين المفهوم الفقهي للبغي وما يتقاطع أو يتداخل معه من المفاهيم الفقهية الأخرى،مثل الخروج والفتنة والحرابة، والمفاهيم القانونية ذات العلاقة، مثل الجريمة السياسية والثورة والحرب الأهلية. ولا شك أن افتقار هذه المفاهيم، -أو بعضها- أيضا لتعريفات جامعة مانعة يساهم أيضا في مفاقمة صعوبة التحديد الدقيق لمدى التماثل أو التناظر بين هذه المفاهيم والمفهوم الفقهي للبغي.

iii- الاصطلاح فقهيا على تخصيص بعض ألفاظ البيان الشرعي لبعض معانيه الشرعية، كما هو الحال بالنسبة للفظ البغي، ينطوي على خطورة تتمثل في أن شيوع المعنى الفقهي الاصطلاحي للفظ الشرعي، بحيث يصبح يشكل المعنى المتبادر إلى الذهن من ذلك اللفظ، عادة ما يترتب عليه حدوث لبس في فهم نصوص البيان الشرعي التي تتضمن ذلك اللفظ. وقد أشارت هذه الدراسة إلى اللبس الذي أحدثه اصطلاح الفقهاء على معنى خاص للفظ الحدود، والذي يعتبر من الألفاظ الشرعية. وربما كان للمعنى الخاص الذي اصطلح عليه الفقهاء للفظ البغي أثره فيما ذهب إليه بعض الفقهاء من نفي إمكان تطبيق الأحكام الشرعية الخاصة بالبغي على حوادث البغي التي تقع بصورة مختلفة نوعا ما عن الصورة المعينة التي تذكرها التعريفات.

ولذلك، ما لم تكن هناك ضرورة لغوية، ينبغي عدم اللجوء إلى الاصطلاح على تخصيص اللفظ الشرعي لمعنى فقهي خاص. ولم أقف في ما قرأت على ما يؤكد وجود مثل هذه الضرورة في حالة لفظ البغي. وإذا ما اتضح وجود ضرورة، نحسب أنه قد يفيد في تفادي اللبس تقييد لفظ البغي بما يتناسب مع التقييد المطلوب لمعناه كأن يقال مثلا البغي على الإمام أو البغي السياسي.

4- يرتبط المفهوم الفقهي للبغي ارتباطا وثيقا بالتصور الفقهي العام للإمامة، وخاصة العلاقة بين طرفيها أي الإمام والأمة. ولذلك ليس من العسير ملاحظة أن التعريفات الفقهية للبغاة تعكس لدرجة كبيرة مضامين التصور الفقهي الموروث للإمامة والذي، بدوره، تأثر كثيراً بالواقع التاريخي الإسلامي. وحيث إن من الملاحظ أن الفقه المعاصر- بشقيه السني والشيعي- بدأ في ما يتعلق بالتصور الفقهي للإمامة يتجه أكثر فأكثر نحو تبني آراء وأفكار فقهية تجديدية تعكس ما استجد من متغيرات في الواقع المعاصر المادي والمعرفي فإن من الطبيعي أن تمس الحاجة إلى إعادة النظر في التعريف الفقهي للبغي بهدف التخلص من عيوب وسلبيات التعريفات الموروثة و-في نفس الوقت- استيعاب المتغيرات الواقعية والمعرفية وما يرافقها من التطور الفقهي.

5- إن ضبط الخطاب الفقهي متطلب أساسي لتحقيق قدر أعلى من الدقة والانضباط في الفهم والتفكير الفقهيين. وحيث إن من المتعذر استكمال ضبط الخطاب الفقهي بدون ضبط تعريفات مفرداته الأساسية أو المحورية تغدو واضحة ضرورة إيلاء مزيد من الاهتمام لمسألة التعريف الفقهي. ومما يستفاد بهذا الخصوص من التقييم العام للتعريف الفقهي للبغي أن:-

i- إشكالية التعريف الفقهي ليست إشكالية فقهية بحتة بقدر ما هي إشكالية تعريفية أيضا؛ أي أن قدرا معتبراً من الصعوبة في تعريف الرمز الشرعي أو الفقهي، كما لاحظنا في تعريف رمز البغي، يعود إلى صعوبة التعريف في حد ذاته. والواقع أنه ليس (البغي) وحده وإنما أكثر رموز

البيان الشرعي تثير صعوبة معقدة في التعريف. ولعل القاريء يذكر أن هذه الدراسة قد واجهت صعوبة في أن تحدد بدقة تمنع اللبس مفهوم، ناهيك عن تعريف، حتى بعض الرموز الشرعية الأكثر تداولاً في الخطاب الفقهي مثل المعصية والتحليل والتحريم. وبقدر ما يؤكد ذلك أن التعريف يمثل إشكالية عامة فإن من غير المرجح أن تتسنى بلورة تعريف جامع مانع للبغي، أو أي رمز آخر من رموز الشرع ما لم تتسن أولاً معالجة أفضل لإشكالية التعريف عموما والتعريف الفقهي خصوصا. ولا شك أن ذلك يستدعي إعطاء الألوية للتنظير العلمي لموضوع التعريف الفقهي على محاولات تعريف رموز بعينها.

ii- ليس مما يتفق مع ضرورة الحرص على دفع أو جذب موضوع أو إشكالية التعريف الفقهي إلى بؤرة الاهتمام العلمي الفعال أن نجد الكتابات الفقهية، بما فيها المعاصرة، تميل إلى إغفال أو التقليل من، أوجه الخلل في ما تطرقت إليها من تعريفات فقهية وتنحو نحو تصوير ما بين تلك التعريفات من اختلافات أساسية على أنها مجرد اختلافات لفظية. وقد تكون هناك بعض الفائدة في ما درجت عليه الدراسات الفقهية الحديثة من اختتام مناقشتها للتعريفات الفقهية السابقة لرموز مواضيعها الشرعية بطرح تعريفات جديدة تزعم، بلسان حالها إن لم يكن بلسان مقالها، خلوها من العيوب. بيد أن هذه الفائدة دائما ما تكون أقل من أن تبرر أو تضاهي ما يلازمها أو يقترن بها من ضرر يتمثل في ما تحمله تلك التعريفات المشفوعة بدعاوي خلوها من العيوب من إيحاء خفي للقراء بأن تعريف رموز الشرع ليس أو لم يعد أمرا مشكلا. ومن شأن مثل ذلك الإيحاء أن يساهم في صرف انتباه القراء عن إشكالية التعريف الفقهي فلا يعودوا يهتمون بها اهتماما فاعلاً يدفع للتفكير في المساهمة في معالجتها. ويبدو أن تواصل هذا التغييب، ولنقل غير المقصود، لإشكالية التعريف الفقهي عن دائرة الاهتمام العلمي لفترة طويلة أفضى لأن يتعدى أثره السلبي عموم القراء إلى خاصة المعنيين بالتخطيط للمناهج التعليمية، إذ

يلاحظ أن مناهجنا التعليمية لمادة الفقه، سواء المدرسية أو الجامعية، تكاد تخلو من المقررات التي تعنى بمسألة التعريف من المنظور الفقهي.

ولعل مجمل ما سبق يفسر، وإن كان لا يبرر، لماذا نجد أن حظ علم الفقه في القرن الخامس عشر الهجري من التنظير العلمي لموضوع التعريف لا يكاد يتعدى اجترار ما اقتبسه بعض فقهائنا الأولين من علم المنطق اليوناني خلال القرون الأولى من التاريخ الهجري.

iii- بقدر ما يبدو واضحا أن أسلوب التعامل المذكور آنفا مع مسألة التعريف الفقهي، سواء على مستوى التأليف أو التعليم الفقهي، لم يحقق تقدماً يذكر في ما يتعلق بضبط وتحسين التعريفات الفقهية، تتجلى بوضوح أهمية أن يتجه كل من التأليف والتعليم الفقهي إلى تبني أسلوب آخر يكفل إثارة قدر أعلى من الاهتمام العلمي الواسع بمسألة التعريف الفقهي. ونحسب أن من شأن تحلّي الدراسات الفقهية المعاصرة بما يكفي من الجرأة لأن تعترف بل وتعلن صراحة، كلما اقتضى الأمر، محدودية قدراتها التعريفية، وعجزها عن أن تقدم للرموز الشرعية تعريفات تستوفي المعايير الأساسية للتعريف، أن يساعد على خلق وعي أعمق بإشكالية التعريف الفقهي وهو ما يؤمل فيه أن يساهم في الدفع بحركة الفقه، تعليماً وتأليفاً، نحو إيلاء مزيد من الاهتمام لمعالجة موضوع التعريف الفقهي.

ثانياً- حكم البغي:

لاحظت هذه الدراسة أو تبين لها في ما يتعلق بالجانب الحكمي للبغي بعض الملاحظات. ومصطحبة تلك الملاحظات حاولت الدراسة أن تستنبط الحقائق والأحكام الشرعية ذات الصلة وتبني عليها معالجاتها أو مقارباتها لبعض جوانب حكم البغي السياسي. وفي ما يلي بعض تلك الملاحظات والاستنباطات وما إنبنت عليها من مقاربات:

1- استقى التراث الفقهي أحكام البغي من ذات المصادر التي استقى منها مفهومه للبغي، وتتمثل في الواقع التاريخي الإسلامي، وخاصة معالجة الأئمة لحالات البغي والنزاعات التي شهدها عصر الصحابة، كمصدر أساسي، والبيان الشرعي ثم الاحتجاج العقلي كمصدرين داعمين. وقد حرصت هذه الدراسة في استجلائها لأحكام البغي على إعادة ترتيب هذه المصادر بتقديم مصدر البيان الشرعي على المصدرين الآخرين وتأكيد هيمنته عليهما.

2- ركز الفقه الموروث على تفصيل القول في ما يتعلق بقتال البغاة بينما لم يتعرض إلا عرضاً وباقتضاب للصلح مع البغاة ومن شأن ذلك أن يخلق لدى دارس الفقه الانطباع بأن الأصل في حل البغي أو النزاع السياسي هو القتال أي اللجوء إلى الحسم العسكري وليس إلى الحل أو الإصلاح السلمي. وربما ساهم مثل هذا الفهم في تكريس جنوح الأئمة أو الحكام المسلمين للجوء إلى القتال وليس الإصلاح السلمي في حسم ما واجهوه أو يواجهونه من حالات البغي والنزاع السياسي عموما.

3- بغية معالجة الخلل المشار إليه في (2) سابقا، ورغبة في الإسهام في بلورة فقه يؤصل ويدعم التوجهات السلمية في إدارة حالات البغي أو النزاع السياسي ومعالجتها سلمياً ركزت هذه الدراسة على التوسع في استنباط وعرض أحكام الحل أو الإصلاح السلمي لحالات البغي أو النزاع السياسي من البيان الشرعي. واستعرضت الدراسة كذلك ما أورده الفقهاء بخصوص الحل القتالي للبغي مع الحرص على تمحيصه في ضوء أحكام البيان الشرعي.

4- يمكن إيجاز بعض أهم ما تبين للدراسة بخصوص الحل السلمي لحالات البغي أو النزاع السياسي فيما يلي:-

i- الأصل في الشرع هو وجوب إصلاح أو حل حالات النزاع السياسي أو البغي، وسواء كان من طرف المحكومين (المواطنين) أو الحكام (الإمام)، حلا سلمياً متى ما كان ذلك ممكنا. وينبني على ذلك أنه، في ما عدا ما هو مقرر شرعاً من حق المبغي عليه في الدفاع عن النفس ولو باستخدام

القوة، وفقا لأحكـام الصِّيـال أو الدفـع في الشـرع، لا ينبغـي اللجـوء إلى محاولة الحسم العسكري لحالات البغـي السياسـي، أو البـدء بقتـال البغـاة إلا وفقا للشروط الواردة في (i i-6) لاحقا، ولا يشرع الاستمرار في قتـال البغـاة متى ما فاءوا أو تيسرت فرصة حقيقية لبدء أو استئناف جهود الحل السلمي.

ii- تكريساً لنهج المرونة والمساومة في حـل النزاعـات العامـة بـين المسـلمين، وحقناً لدمـاء المسـلمين ومواردهـم مـن أن تـراق وتسـتنزف في النزاعـات الداخلية يتيح الشرع مرونة مرجعية واسعة لتيسير وتحقيق الحل السـلمي لحالات البغي ومن مظاهر أو أوجه المرونة المذكورة:

أ. يشرع اللجوء إلى مختلـف طـرق الحـل السـلمي الوديـة، مثـل المفاوضـة والحوار والتحكيم والوساطة لإنهاء حالـة البغـي سـلما. ويتعـين قبـول المبغي عليه- ولو كان هو الإمام- بالاحتكام إلى القضاء في حل النزاع إذا ما قبل بذلك أو طلب به البغاة.

ب. يشرع الاتفاق مع البغاة على إنهاء البغي أو النزاع السياسـي بموجـب عقد صلح يستوفي شرطي العدالة والخلو مـن التحليـل والتحريـم. ولم تقف هذه الدراسة على أي نص شرعي يحـرم قطعـا أن يتضمـن عقـد الصلح مع البغاة تقديم تنازلات أو قبول مطالب لهم من مثل:

- ولاية منصب عام تتوافر في البغاة الشروط الأساسـية لولايتـه. ومـا لم تتوافر أدلة كافية لا يتعين أن يُستثنى من ذلـك أي منصـب عـام بمـا فيه منصب الإمامة.
- تعديلات دستورية أو سياسية مـن مثـل تحديـد مـدة ولايـة منصـب الإمام، وتحديد سلطات الإمام التشريعية أو القضائية أو تجريده منها أو إقالته من منصبه، أو جعل منصـب الإمـام منصبـا جماعيـا، أو تبنِّـي نظام سياسي تعددي أو .. الخ.
- تقرير المصير أو الحكم الذاتي لإقليم أو قومية مسلمة أو غير مسلمة.

ج- ليس هناك ما يوجب شرعاً الخروج أو المقاومة بالقوة المسلحة لسلطة أو إمامة البغاة المفروضة بالقوة، فقط لكونها مفروضة بالقوة، ويشرع التعامل معها وطاعتها في إطار الشرع من غير أن يعني ذلك وجوب بيعتها أو الامتناع عن معارضتها والعمل على تغييرها سلما.

د- يجيز الشرع إسقاط مسئولية البغاة عن ما ارتكبوه من إصابات بشرية بما فيها القتل، وما أحدثوه من إتلاف مادي أثناء الاقتتال وذلك بهدف إزالة العوائق التي يمكن أن تمنع البغاة من القبول بالصلح أو الحل السلمي. وعلى خلاف ما ذهب إليه الجمهور من سقوط المسئولية عن البغاة (تلقائيا)، وما ذهب إليه غيرهم من وجوب المسئولية (حتماً) على البغاة رجحت هذه الدراسة أن حكم مسئولية البغاة هو جواز إسقاطها تحقيقاً للمصلحة.

iii- ليس شرطاً في وجوب السعي للإصلاح السلمي لحالات النزاع بين الحاكم (الإمام) والمحكومين (الشعب) أن يكون الخارجون على الإمام مواطنين أو بغاة مسلمين. إذ يشرع إنهاء خروج المواطنين غير المسلمين على الإمام إنهاءاً سلميا، على أن يستوفي ما قد يبرم معهم من اتفاق أو صلح شرطي العدل والخلو من التحليل والتحريم. ولم تقف هذه الدراسة على نصوص شرعية قطعية تحرم قطعاً تضمين اتفاق الصلح مع المواطنين غير المسلمين: قبول أو إقرار مطالب أو حقوق،من مثل تقرير المصير أو الحكم الذاتي أو المشاركة السياسية وولاية المناصب العليا وعضوية السلطة التشريعية دون قيود أو شروط استثنائية. وقد صرح الفقهاء باستثناء غير المسلمين من ولاية بعض المناصب كمنصب الإمام. ومن شأن الشروط التي يشترطها بعض الفقهاء للأهلية لاختيار الإمام أن تحول دون مشاركة ليس كل المواطنين غير المسلمين، وإنما أيضاً جمهور المواطنين المسلمين في انتخاب الإمام. والأرجح- عند التحقيق- ليس لازماً شرعاً ولا مناسباً واقعياً التشبث بذات المفهوم أو التصور الفقهي الموروث للإمامة.

iv- تتحدد مهمة الأمة الإسلامية عند حدوث بغي أو نزاع سياسي بوجوب السعي للإصلاح بالعدل بين طرفيه ويتطلب ذلك تأمين وجود أو قيام طرف مصلح يلتزم الاستقلالية والحياد وعدم الانحياز التلقائي لأي من طرفي البغي أو النزاع ولو كان هو الإمام. ويتعين على الطرف المصلح تعيين الطرف الباغي قبل اللجوء إلى الإصلاح اللاسلمي (القتال). ولا يتعين على الأمة الإسلامية تقديم النصرة القتالية لأي طرف- حتى ولو كان هو الإمام- لا يلتزم بأحكام الشرع الأساسية في قتال البغاة من مثل شروط بدء قتال البغاة.

5- مهما كان حرص الشرع الإسلامي على الإصلاح السلمي وكيفما كانت المرونة التي يتيحها للحل السلمي للنزاعات كافة بما فيها النزاعات المسلحة التي تنشب بين المسلمين وأعدائهم من المشركين فإن ترجمة ذلك الحرص وتلك المرونة على أرض الواقع تتوقف على مدى استعداد المسلمين وقدرتهم على التجاوب الخلاق مع توجهات الشرع وتوجيهاته في ما يتعلق بالحل السلمي للنزاعات. والذي يتأمل في كيفية إدارة المسلمين للنزاعات سواء منها الداخلية أو الخارجية، يتبين أنهم كثيراً ما عجزوا ويعجزون عن الارتفاع إلى مستوى حرص الشرع على الحل السلمي والاستفادة مما يتيحه الشرع من مرونة كافية بهذا الخصوص. وقد يكون لهذا العجز أسباب كثيرة إلا أن أهمها -في ما نقدر- هو صعوبة الانعتاق من الطبيعة البشرية التي تنزع نحو الحسم العسكري للنزاعات، والشح في الصلح، وصدق القائل سبحانه وتعالى "والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح"، ولعل مما يجدر التأمل فيه بهذا الخصوص أن الصحابة رحمهم الله لم يؤثر عنهم إبداء أي نوع من الاعتراض أو التلكؤ شبه الجماعي في التسليم بأي توجه أو فعل للرسول (ص) إلا يوم آثر الصلح على القتال يوم الحديبية.

6- في ما يتعلق بقتال البغاة، تبين للدراسة:-

i- اختلف الصحابة ومن بعدهم الفقهاء في حكم قتال البغاة على الأئمة، حيث منع الأقلون قتالهم بينما ذهب الجمهور إلى مشروعية قتالهم، وإن اختلفوا في تحديد ما إذا كانت هذه المشروعية مشروعية وجوب أم مشروعية جواز. ورأت الدراسة ربط حكم قتال البغاة بموقفهم من القتال بحيث يمنع قتالهم إن لم يكن موقفهم موقفاً قتالياً، ويشرع قتالهم إن كان موقفهم قتاليا.

ii- اختلف الفقهاء في جواز مبادأة البغاة بالقتال. ولعل الأرجح هو مشروعية مبادأتهم بشرط الالتزام بإجرائي الإنذار والإنظار وتوفر- على الأقل- ثلاثة شروط أساسية هي:

- أن يكون محل المخالفة أو النزاع مما يشرع فيه القتال شرعاً.
- استنفاد إمكان الإصلاح بطرق الإصلاح السلمي المتاحة.
- عدم وجود مانع شرعي من بدء القتال.

iii- تراوحت مواقف الفقهاء بخصوص كيفية أو قواعد قتال البغاة بين التشدد الذي يجيز قتالهم قتال ردع يماثل الرأي الفقهي السائد في كيفية قتال الكفار المحاربين من حيث إمكان استخدام الأسلحة ذات الأثر العام والدمار الشامل، وإتلاف أو استخدام ممتلكاتهم والإجهاز على جرحاهم، وقتل مدبريهم والمقدور عليهم منهم، وبين الاعتدال الذي يجيز قتالهم قتال دفع فقط، ولا يسمح باستخدام الأسلحة ذات الأثر العام ولا الإجهاز على جرحاهم أو قتال مدبريهم والمقدور عليهم منهم، ويمنع إتلاف ممتلكاتهم. وفي مثالية ملفتة للنظر منع البعض استخدام أسلحة البغاة في قتالهم، كما منعوا استخدام أو إتلاف كراعهم أي وسائل نقلهم، وألزموا أهل العدل تعويض البغاة عن ما قد يتلف أو يستهلكون مما يبقى في حوزتهم من ممتلكات البغاة بعد انتهاء القتال.

والأرجح هو قتال البغاة بلٍ وغيرهم أيضاً قتال دفع يقتصر على القدر الضروري فقط من العنف ووفقاً لما تسمح به أحكام الدفع الخاص أو الدفع العام في الشرع.

iv- مال جمهور الفقهاء إلى التشدد في قتال المواطنين غير المسلمين إذا ما خرجوا، خاصة لوحدهم، على الإمام بناء على قولهم بأن عصمة الإنسان عصمة طارئة تكتسب إما بالإيمان (الإسلام) أو الأمان (العهد)، وأن الردة تسلب المرتدين أساس عصمتهم (الإيمان)، كما أن قتال الإمامٍ يسلب الذميين أساس عصمتهم (عهد الذمة)، ومَن زالت عصمته كليا يشرع قتاله قتال ردع على ذات صفة قتال الأعداء المحاربين من المشركين. وترى هذه الدراسة أصالة عصمة الإنسان ووجوبها له بمجرد خلقه، وأنه لا بدء هذه العصمة ولا استمرارها يفتقر لا للإيمان ولا للأمان (العهد). وإذا لم يكن من شأن ارتفاع الإيمان (بالردة) و لا من شأن قتال الإمامٍ أن يرفع كليا هذه العصمة عن المواطن يلزم أن لا يكون قتاله، مسلما كان أم غير مسلم، إلا قتال دفع أي على ذات صفة قتال البغاة المسلمين عند جمهور الفقهاء.

v- خرق قواعد قتال البغاة من أي من الطرفين يستدعي المساءلة، ويشرع للمتضرر طلب التعويض. والخرق من قبل الإمام على وجه متعمد يستدعي حجب المسلمين النصرة عنه حتى ينتهي عن الخرق.

vi- تصلح قواعد قتال البغاة وما صح شرعاً مما تضمنته من تحديد لما يجوز وما لا يجوز في قتالهم لأن تمثل أساساً أولياً لبلورة تصور إسلامي يساهم في إيجاد أو تطوير وتقويم ما هو قائم أو مطروح من تصورات ومواثيق عن قوانين وآداب الحروب (الدولية والداخلية) وجرائم الحرب.

7- الحقيقة العامة الأساسية التي تؤكدها مجمل أحكام البغي، والتي لا ينبغي أن يغفل عنها المرء، هي وضوح حظر الشرع على المسلمين، حكاما ومحكومين، اللجوء إلى الاقتتال بالقوة المسلحة في إدارة النزاعات، أو تحقيق

الطموحات والمطالب، سواء الشخصية أو العامة. وأن انتهاك هذا الحظر باستخدام القوة المسلحة من قبل جهة ما لا يجيز مواجهة هذه الجهة بالقوة المسلحة فوراً إلا دفعا لاعتداء حال، بل يتعين مواجهة تلك الجهة سلميا واستنفاد كل إمكانيات واحتمالات الحل أو الإصلاح السلمي قبل الاضطرار لاستخدام أقل ما يلزم من القوة والعنف، ليس بهدف حل النزاع نهائيا بالقوة المسلحة وإنما فقط لإنهاء الإنتهاك وإزالة ما يمنع تواصل أو استئناف جهود الإصلاح السلمي.

وان حسن مراعاة الحقيقة السابقة والالتزام بها وخاصة في الشأن العام يتطلب:

i- إعادة النظر في الفقه السياسي الموروث في ضوء منهج من مثل، ولكن أكثر إحكاماً، المنهج المعروض في مقدمة هذه الدراسة، وبما يكفل استجلاء آفاق وأوجه مرونة الشرع الإسلامي في المجال السياسي، انطلاقا من أن الأصل في الأمر (الشأن العام) هو الشورى (وأمرهم شورى بينهم) وأنه لا ينبغي تقييد أو تخصيص هذا الأصل الثابت بدليل قطعي الورود وواضح الدلالة إلا بدليل مكافئ. ومن شأن مراعاة مرونة الشرع أن تحد وتقلل من أسباب الاختلافات والنزاعات السياسية التي مصدرها ما تضمنه الفقه السياسي- والفقه العام عموماً- الموروث من اللزوميات أو الالزاميات الفقهية غير اللازمة شرعاً والتي تعد من الأسباب الأساسية في توجه البعض من الأفراد والجماعات- غالبا عن حسن نية ولكن عن سوء فهم أيضاً- إلى تبني مواقف وتوجهات تنحى نحو إما الغلو في الدين وإما النفور عنه وهجرانه سياسياً.

ii- إعادة النظر في قوانين الدول الإسلامية بما يكفل استيعابها لمرونة الشرع الإسلامي، ويحقق بسط الشورى في الشأن العام، ويمنع توظيف القانون لصالح طرف (صناع القانون) ضد الطرف الآخر، ويتيح الآليات اللازمة للحل العادل للنزاعات العامة بالطرق الودية والقانونية، وبحيث تتعزز القناعة لدى الكل بأن في الاحتكام إلى الشورى والقانون وطرق الإصلاح

السلمي في الاختلافات والنزاعات العامة ما يحقق المصالح والأهداف المشروعة لكل أطراف تلك النزاعات وتغنيها عن اللجوء إلى القوة المسلحة في حلها.

iii- تفعيل الدور الإصلاحي السلمي للأمة في النزاعات العامة من خلال تنمية ونشر فقه الإصلاح، والذي يعزز ثقافة الإصلاح السلمي للنزاعات العامة، وينمي لدى الأفراد الاهتمام الإيجابي بالشأن العام، ويكرس الوعي بالمسئولية الفردية أمام الله، وبالتالي يحد من الإمعية والقابلية للحشد أو الاحتشاد الأعمى في الشأن العام.

iv- إنشاء وتفعيل دور المؤسسات الأهلية والرسمية الداعمة للإصلاح السلمي للنزاعات العامة، سواء التي تعنى بالإصلاح العملي للنزاعات المتفجرة كلجان التحكيم، ومراكز الصلح والمحاكم الدستورية، أو التي تعني بالجانب الأكاديمي والدراسي، كمراكز دراسات الصراعات، والتي تبادر إلى إجراء دراسات علمية موضوعية عن النزاعات القائمة والمحتملة وطرح الرؤى والحلول السلمية الممكنة لها. وإذا ما أُحسن توجيهها يمكن لشُعب البحوث وعمادات الدراسات العليا في الجامعات أن تقوم بدور مقدر في هذا المجال وخاصة في الدول التي لا تتوافر لها مصادر تمويل كافية لإنشاء مراكز متخصصة.

المصادر والمراجع

أولاً المصادر:

- القرآن الكريم
- الأحاديث النبوية.

ثانياً: المراجع الأساسية:

اللغة العربية

- ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب المحيط، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى الكفوي: الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق، دار الكتب الثقافية، 1974م.
- الجرجاني، علي بن محمد الشريف: كتاب التعريفات. مكتبة لبنان، بيروت 1990،طبعة جديدة.
- الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1317هـ، ط2
- مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز. دار التحرير، مصر، 1989م

تفسير القرآن الكريم

- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي بيروت، دار المعرفة.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل: مختصر تفسير ابن كثير، اختصار محمد علي الصابوني، بيروت، دار القرآن الكريم، ط7، **1981**م.
- الجصاص، أبو بكر احمد بن علي الرازي: أحكام القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، بيروت، دار الفكر، **1983**م
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان في تفسير القرآن، بولاق مصر، المطبعة الكبرى، **1329**هـ.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن احمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتاب العربي، **1967**م.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمى: تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، بولاق مصر، المطبعة الكبرى، **1329**هـ.

الفقه الزيدي

- ابن المرتضى، احمد بن يحيى:
- البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، بيروت مؤسسة الرسالة.
- الغيث المدرار المفتح لكمائم الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مصر، مطبعة المعاهد، **1340**هـ
- كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، **1972**،ط**4**
- الجلال، الحسين بن احمد: ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار، صنعاء، مجلس القضاء الأعلى.

- السياغي، شرف الدين الحسين بن أحمد: الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، الطائف، مكتبة المؤيد.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد:
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت، دار المعرفة.
- الدراري المضيئة شرح الدرر البهية، بيروت، دار الجيل، 1987م.
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، دار الفكر.
- وبل الغمام على شفاء الأوام، مخطوطة رقم 303، مكتبة الجامع الكبير.
- الصنعاني، ابن الأمير: منحة الغفار على ضوء النهار، صنعاء، مجلس القضاء الأعلى.
- العنسي، أحمد بن قاسم: التاج المذهب لأحكام المذهب، شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، دار إحياء الكتب العربية، 1947، ط1
- مظفر، عماد الدين يحيى بن محمد: كتاب البيان الشافي المنتزع من البرهان الكافي، صنعاء مجلس القضاء الأعلى.

الفقه الشافعي:

- ابن جماعة، بدر الدين: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د. فؤاد عبدالمنعم قطر، رئاسة المحاكم الشرعية، 1985م
- الجويني، أبو المعالي عبدالملك: الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د. عبدالعظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، 1401هـ، ط2.
- الشافعي، محمد بن إدريس: موسوعة الإمام الشافعي، الكتاب الأم، توثيق وتنسيق د. أحمد بدر الدين حسون، دار قتيبة، 1996، ط1
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم: المهذب في كتاب الشافعي، مصر، مطبعة عيسى البابي.

- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب:
- كتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير، تحقيق د. إبراهيم بن علي صندقجي، القاهرة، مطبعة المدني، 1987،ط1.
- الأحكام السلطانية والولايات المدينية، مصر، مطبعة الحلبي، 1973، ط3.
- المطيعي، محمد بخيت: كتاب المجموع، شرح المهذب للشيرازي، جدة، مكتبة الإرشاد.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي
- رياض الصالحين من كلام المرسلين، دار الجيل، بيروت.

الفقه المالكي:

- ابن رشد، القاضي أبو الوليد محمد بن احمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر.
- بركات، عمر: فيض الإله المالك في حل ألفاظ عمدة السالك وعدة الناسك.
- الحطاب، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن: مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، طرابلس، ليبيا، مكتبة النجاح.
- خليل، أبو الضياء سيدي: مختصر خليل، طرابلس، ليبيا، مكتبة النجاح.
- الدردير، أبو البركات احمد:
- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك.
- الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية.
- الدسوقي، شمس الدين الشيخ محمد عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية.

- الصاوي، احمد محمد: بلغة السالك لأقرب المسالك لمذهب مالك.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس: الفروق، بيروت، عالم الكتب.
- مالك بن أنس: المدونة الكبرى (رواية سحنون)، مصر، مطبعة السعادة، 1323هـ.
- المواق، أبو عبدالله محمد بن يوسف العبدري: التاج والإكليل لمختصر خليل، طرابلس، ليبيا، مكتبة النجاح.

الفقه الحنفي

- ابن عابدين، محمد أمين: حاشية رد المحتار على الدر المختار، مصر، مطبعة الحلبي، 1966، ط2
- ابن الهمام، كمال الدين بن محمد: شرح فتح القدير، مصر المطبعة الكبرى الأميرية، 1328هـ.
- التمرتاشي، محمد بن عبدالله: تنوير الأبصار في فقه مذهب أبي حنيفة، مصر، مطبعة الحلبي، 1966، ط2.
- الحصفكي: الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مصر، مطبعة الحلبي، 1966، ط2.
- الزيلعي، الإمام فخر الدين عثمان بن علي: تبيين الحقائق شرح كنز الرقائق، المطبعة الأميرية، بولاق مصر، 1315هـ،ط1
- السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد: المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1993م.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، 1982، ط2.

الفقه الحنبلي

- ابن قدامه، موفق الدين أبو محمد: المغني، بيروت، دار الكتاب العربي، 1972م
- ابن تيمية، تقي الدين احمد بن شهاب الدين:
- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصر، دار الكتاب العربي 1969،ط4.
- مجموعة فتاوي شيخ الإسلام، مطبعة كردستان، القاهرة، 1329هـ
- المقدسي، شمس الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن قدامة: الشرح الكبير، بيروت، دار الكتاب العربي، 1972م.

الفقه الجعفري:

- العاملي، محمد جمال الدين مكي: اللمعة الدمشقية، بيروت، دار العالم الإسلامي.
- النجفي، محمد حسن بن باقر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام في أحكام الحلال والحرام.
- الطوسي: التهذيب للأحكام، م ط ت، طبع رسيد، 1317هـ.

الفقه الظاهري

- ابن حزم، أبو محمد علي بن احمد: المحلى، مصر، المطبعة المنيرية.

الفقه الإباضي

- أطفيش، محمد بن يوسف: شرح كتاب النيل وشفاء العليل، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1989م
- الرقيشي، محمد بن سالم بن زاهر. كتاب النور الوقاد على علم الرشاد، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1984م

ثالثا: المراجع الثانوية:

مؤلفات حديثة في الفقه

- أبو جيب، سعدي: القاموس الفقهي لغة واصطلاحات، دمشق، دار الفكر، 1982 ط1

- أبو زهرة محمد: الجريمة والعقاب.

- بهنسي، احمد فتحي: المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي، دار القلم، 1961م

- البوطي، د. محمد سعيد رمضان: الجهاد في الإسلام، دمشق، دار الفكر، 1993،ط1.

- خلاف، عبدالوهاب: علم أصول الفقه، الكويت، دار القلم، 1972ط10.

- الزحيلي، د. وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، 1996، ط3.

- زيدان، د. عبدالكريم:

- أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، 1963، ط3.

- الوجيز في أصول الفقه، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985م.

- نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1989، ط2.

- السنهوري، د. عبدالرازق احمد: فقه الخلافة وتطورها، ترجمة د. نادية السنهوري ود. توفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993،ط2.

- الشال، د. يوسف الهادي: جرائم أمن الدولة، دراسة مقارنة، القاهرة، المختار الإسلامي 1976، ط1.

- صفي الدين، بلال: جريمة البغي في الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة، بحث ماجستير غير منشور، كلية الشريعة جامعة دمشق.

- عودة، عبدالقادر: التشريع الجنائي في الإسلام مقارنـا بالقـانون الوضعـي، بيروت، دار الكتاب العربي.
- القرضاوي، د. يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، الكويت، دار القلم، 1989،ط2.

كتب مختلفة

- أبـو هيـف، د. علـي صـادق: القـانون الـدولي العـام، منشـأة المعـارف، الإسكندرية.
- أنيس، إبراهيم: دلالة الألفاظ، القاهرة، الانجلوه المصرية، 1963، ط2.
- بـدوي، د. عبدالرحمـن: المنطـق الصـوري والريـاضي، الكويـت، وكالـة المطبوعات 1981، ط5
- المناوى، محمد عبدالرؤوف: التوقيف علـى مـهمات التعـاريف، تحقيـق د. محمد رضوانه الداية.

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة